

ابن خلدون والتاريخ

إعداد

خلدون خليل معلوم العياشنة

إشراف

الأستاذ الدكتور عبد العزيز النوري

لقد تمت هذه الأطروحة استكمالاً لمتطلبات الحصول على درجة الدكتوراه في التاريخ

كلية الدراسات العليا

الجامعة الأردنية

كانون ثاني ٢٠١٠ م

تمتد كلية الدراسات العليا
هذه النسخة من الرسالة
التاريخية

منتدى سور الأزبكية

WWW.BOOKS4ALL.NET

كلية الدراسات العليا
الجامعة الأردنية

قرار لجنة المناقشة

توقفت هذه الرسالة/ الأطروحة (ابن خلدون والتاريخ) وأجيزت بتاريخ ٢٠١٠/١/٤

التوقيع _____

أعضاء لجنة المناقشة _____

.....

الدكتور عبد العزيز عبد الكريم الدوري، مشرفاً
أستاذ - لتاريخ الاقتصادي الإسلامي

.....

الدكتور سلامة صالح النعيمات، عضواً
أستاذ مشارك - تاريخ العرب قبل الإسلام

.....

الدكتورة غيداء عائل نخزلة كتيبي، عضواً
أستاذ مشارك - التاريخ الاقتصادي الإسلامي

.....


الدكتور محمد حسين المحاسنة، عضواً
أستاذ - التاريخ الفاطمي (جامعة مؤتة)

تصمد كلية الدراسات العليا
هذه الصفحة من الرسالة
التوقيع:
التاريخ:

نموذج تفويض

انا الطالب : سليم محمد سليم الطراحي افوض الجامعة الأردنية
 حق تصوير رسالتي الماجستير / الدكتوراه و عنوانها : تأثير التعلم في الامتحان

تصويرا كليا او جزئيا ، و ذلك لغايات البحث العلمي و التبادل مع المؤسسات التعليمية و
 الجامعات .

توقيع الطالب : 
 التاريخ : ١٤٤٠ / ١١ / ٢٠

شكر وتقدير

أُتقدم بعظيم الشكر لله عز وجل الذي أعانني على إنجاز هذه الدراسة، كما أُتقدم بالشكر الجزيل لأستاذي، الأستاذ الدكتور عبد العزيز الدوري لكل ما قدمه من رعاية وتوجيه.

كما أُتقدم بالشكر والتقدير للأساتذة أعضاء لجنة المناقشة الذين تفضلوا بالموافقة على مناقشة هذه الأطروحة، وأشكر الأخ والصدیق الدكتور صالح الشادي لكل ما أبداه من دعم وتشجيع، وأشكر كل من ساعد على إنجاز هذه الأطروحة.

فهرس المحتويات

الفصل الأول: مفهوم ابن خلدون للعمران البشري

- موضوع العلم الجديد ومسائله
- العصبية
- البداوة والحضارة
- العمران والدولة
- ادوار وعمر الدولة
- أطوار الدولة

الفصل الثاني: مصادره في كتابة التاريخ

- المصادر المكتوبة
- المصادر المباشرة
- الآثار
- منهجه في النقل من المصادر

الفصل الثالث: منهجه في كتابة التاريخ

- مفهوم التاريخ عند ابن خلدون
- تقسيمه لاتجاهات كتابة التاريخ عند العرب
- المقدمة وإصلاح التاريخ
- عناصر منهجه في كتابة التاريخ
- العلاقة بين المقدمة وكتاب التاريخ

الفصل الرابع : تطبيق ابن خلدون لمنهجه في كتابة التاريخ

- المجال التاريخي لكتاب العبر
- نماذج من الروايات التي انتقدتها في المقدمة
- تفسيره للإحداث التاريخية حسب منهجه وقواعد العمران

الخاتمة

قائمة المصادر والمراجع

الملخص باللغة الانجليزية

ابن خلدون والتاريخ

إعداد

الطالب خلدون خليل الحباشنة

إشراف

الأستاذ الدكتور عبد العزيز الدوري

الملخص

تناولت هذه الدراسة المؤرخ عبد الرحمن بن خلدون (٧٣٢-٨٠٨هـ) مبينة المكانة العلمية والتاريخية لكتابه في التاريخ ودوره في تطور الكتابة التاريخية عند العرب والمسلمين، فقد نسب ابن خلدون إلى العديد من المعارف والعلوم كالفلسفة والاجتماع والانثروبولوجيا والاقتصاد والتربية، فجاءت هذه الدراسة لتتناول ابن خلدون المؤرخ .

توضح الدراسة العلم الجديد الذي اكتشفه ابن خلدون وسماه علم العمران والاجتماع الإنساني، واعتبره علما مستقلا، مبينا العلاقة بين العمران والدولة، ويرى ابن خلدون أن الدولة والملك للعمران بمثابة الصورة للمادة، كما بينت الدراسة أن أهم ما يوجه التطور الاجتماعي والعمراني عند ابن خلدون هو نظريته في العصبية.

أظهرت الدراسة تنوع المصادر التي اعتمد عليها ابن خلدون في كتابة التاريخ فقد شملت المصادر المكتوبة كالمؤلفات التي تناولت شتى أنواع المعرفة والوثائق والسجلات الدوائية وتجربته الشخصية والمشاهدة والمساءلة كما أعطى أهمية ملفنة للأثار وبقايا الأمم السابقة.

اهتمت الدراسة بإبراز منهج ابن خلدون في كتابة التاريخ فهو صاحب مفهوم خاص للتاريخ، إذ يعتبر أن التاريخ خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وأن للتاريخ ظاهر وباطن، كما سعى من خلال كتابه الأول إلى إصلاح الخلل الذي أصاب الكتابة التاريخية من خلال وضع معايير يتم الرجوع إليها لمعرفة مدى صحة الروايات ومعقوليتها ومطابقتها للواقع، وقد بينت الدراسة نوع العلاقة بين المقدمة وكتاب العبر وأنها علاقة تكاملية فالمقدمة تمثل القوانين والعبر يمثل المختبر .

واختتمت الدراسة بتتبع مدى تطبيق ابن خلدون لمنهجه في كتابة التاريخ وقوانينه في العمران في بقية أجزاء كتابه فبينت المجال التاريخي لتاريخه وأنه يسرد الأخبار التاريخية المتعلقة بالعرب والبربر ومن ثم الشعوب المعاصرة لهما والفاعلة في إحداث التاريخ، فكتاب العبر يتطرق إلى الأمم التي امتلكت السلطة والانتقال التدريجي للدول من حالتها الأولية إلى ذروة السلطة ثم سقوطها، وهو مرتب تبعاً لتعاقب الدول مثلما يجب أن يفهم وتعاد كتابته متى أخذت مبادئ الكتاب الأول بعين الاعتبار .

وكشفت الدراسة أن ابن خلدون استطاع أن يطبق منهجه في التاريخ ونظرياته في العمران والاجتماع الإنساني في تاريخه فالمنتبع للتاريخ يلاحظ التصحيحات والنقد والتفسير لمعظم الأحداث وفقاً لمنهجه وقوانينه، كما أن تاريخه يخلو من الخرافات والأساطير .

المقدمة:

تناولت الأطروحة المؤرخ عبد الرحمن بن خلدون (٧٣٢-٨٠٨ هـ) مبينة المكانة العلمية والتاريخية لكتابه في التاريخ ونوره في تطور الكتابة التاريخية عند العرب والمسلمين، فقد نسب إلى العديد من المعارف والعلوم كالفلسفة والاجتماع والانثروبولوجيا والتربية والسياسة.

لذا جاء اختيار الباحث لهذه الأطروحة الموسومة بـ (ابن خلدون والتاريخ) ، للتركيز على ابن خلدون المؤرخ، إذ أن معظم الدراسات التي تناولته قد تركزت حول المقدمة والنظريات الخلدونية فيها ولم يلتفت إلى دراسة كتابه في التاريخ بطريقة منهجية معمقة تراعي مناهج البحث التاريخي.

وقد اعتمدت الدراسة بشكل أساسي على كتاب ابن خلدون في التاريخ والمسمى "كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر".

واهم للصعوبات التي واجهت الباحث بهذه الأطروحة عدم وجود طبعة محققة وكاملة للكتاب إذ توافرت نسخة محققة للمقدمة قام بتحقيقها الباحث عبد السلام الشداوي وصدرت في المغرب أما بقية أجزاء العبر فلم تحظى حتى هذا الوقت بتحقيق دقيق وكامل .

وقد جاءت هذه الدراسة بمقدمة وأربعة فصول:

- **الفصل الأول:** تناول مفهوم العمران البشري عند ابن خلدون والسبق الذي حققه باكتشاف هذا العلم الجديد والمسائل التي يعالجها علم العمران ونوع العلاقة التي تربطه مع العلوم

الأخرى، والعلاقة بين العمران والدولة والقوانين التي تتحكم في العمران والصراع بين البدوة والحضارة، وتأثير العصبية في عملية قيام وسقوط الدول.

- **الفصل الثاني:** تطرق إلى أبرز المصادر التي اعتمد عليها ابن خلدون في كتابة التاريخ مبينا بالتفصيل أنواع هذه المصادر ومدى اعتماده عل كل منها وقد شملت مصادر: المصادر المكتوبة، والوثائق والرسائل الرسمية، المصادر الشفوية، وتجربته الشخصية وأثار الأمم السابقة.

- **الفصل الثالث:** عالج منهجية ابن خلدون في الكتابة التاريخية مبينا المعالم الرئيسية لهذه المنهجية من حيث تعريفه للتاريخ وتتبعه ونقده لمناهج البحث التاريخي السابقة وإصلاح الكتابة التاريخية من خلال المقدمة وتبيان عناصر منهجه في كتابة التاريخ، وتوضيح العلاقة بين المقدمة وكتاب العبر.

- **الفصل الرابع:** اعتنى بتتبع مدى تطبيق ابن خلدون لمنهجه في التاريخ وقوانين العمران كما وردت في المقدمة على كتاب العبر وتقديم نماذج تظهر تطبيق ابن خلدون لمدى تأثير العصبية في قيام وسقوط الدول وتأثير عملية التحول من البدوة إلى الحضارة على قوة الدولة.

الفصل الأول

مفهوم ابن خلدون للعمارة البشري

موضوع العلم الجديد ومسائله:

موضوع العلم الجديد لابن خلدون هو العمران؛ الذي أشار إليه بقوله: "وكان هذا علم مستقل بنفسه، فإنه ذو موضوع، وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني وذو مسائل، وهي بيان ما يلحقه من الأحوال لذاته واحدة بعد أخرى"^(١).

وتحديد مفهوم العمران في المقدمة، يصل بابن خلدون حدّ الشرح المباشر لمعنى الاصطلاح، وهو قوله: "هو التساكن والتنازل في مصر أو حلة للأنس بالعشر واقتضاء الحاجات لما في طباعهم من التعاون على المعاش. ومن هذا العمران ما يكون بدويًا وهو الذي يكون في الضواحي والجبال وفي الحلل المنتجة للفقار وأطراف الرمال، ومنه ما يكون حضريًا وهو الذي بالأمصار والقرى والمدن والمدر للاعتصام بها والتحصن بجدرانها، وله في كل هذه الأحوال أمور تعرض من حيث الاجتماع عروضاً ذاتياً له"^(٢).

وبهذا، فالحياة الاجتماعية عند ابن خلدون تُعدّ أولاً وقبل كل شيء عملاً جماعياً حقيقياً للبشر مشروطاً بالاحتياجات المادية وجميع الظواهر الباقية لحياة المجتمع ما يعرض للبشر في اجتماعهم من أحوال العمران في الملك والكسب والعلوم والصنائع"^(٣)، وبالتالي مختلف النشاطات والسلوكيات الإنسانية. فالمجتمع حقيقة حيّة ومتحركة وليس جامداً، أو ساكناً، شأنه في ذلك شأن الكائن الحي، الذي يعيش ويتطور ويضمحل وفقاً لمراحل وقوانين محدّدة يمكن الوقوف عليها وتفسيرها، فأحوال العالم والأمم وعواندهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة، ودراسة هذا التطور والتغير في المجتمع البشري هو الهدف من علم العمران الذي يرى أنه ذو موضوع "وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني وذو مسائل، وهي

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٥٧.

(٢) (ن، م)، ص ٦٢.

(٣) (ن، م)، ص ٦٢.

بيان ما يلحقه من العوارض والأحوال لذاته واحدة بعد أخرى، وهذا شأن كل علم من العلوم وضعياً كان أو عقلياً^(١).

وتعتمد نظرية العمران عند ابن خلدون على منهج البرهان العقلي وما يسميه المطابقة بين الخبر المنقول والطبيعة، حيث يقول: "وتمحيصه إنما هو معرفة طبائع العمران، وهو أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز صدقها من كذبها، وهو سابق على التمحيص بتعديل الرواة، ولا ترجع إلى تعديل الرواة حتى نعلم هل ذلك الخبر في نفسه ممكن أو ممتنع، وأما إذا كان مستحيلاً، فلا فائدة للنظر في التعديل أو التجريح، ولقد عُدَّ أهل النظر من المطاعن في الخبر استحالة مذلول اللفظ أو تأويله إن تَوَوَّلَ، بما لا يقبله العقل، وإنما كان التعديل أو التجريح هو المعتبر في صحة الأخبار الشرعية؛ لأنَّ معظمها تكاليف إنشائية أوجب الشارع العمل بها متى حصل الظن بصدقها، وسبيل صحة الظن الثقة بالرواة للعدالة أو الضبط، وأما الأخبار عن الوقائع، فلا بُدَّ في صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة، فلذلك، وجب أن ننظر في إمكان وقوعه، وصار ذلك فيها أهم من التعديل ومقدماً عليه، إذ فائدة الإنشاء مقتبسة منه فقط، وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة، وإذا كان ذلك، فالقانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، وتمييز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبيعه، وما يكون عارضاً لا يُعتدُّ به، وما لا يمكن أن يعرض له، وإذا فعلنا ذلك، كان لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه^(٢).

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٥٦.

(٢) (ن، م)، ص ٥٦-٥٧.

من هنا، نلاحظ أنَّ علم العمران ضروري؛ لأنَّه معرفة إجابيَّة هدفها تقديم وسائل واضحة للدراسة والبحث في مجال التاريخ، كما أنَّه يكشف عن الشبكة التي تربط العلاقات الاجتماعيَّة والتاريخيَّة، وللوصول إلى هذا الهدف، لا بُدَّ أن يؤسَّس علم العمران على نمط العلوم العقليَّة، وبخاصة الرياضية، فعلم الحساب كما يقول ابن خلدون: "هو معارف متَّصحة وبراهينها منتظمة، فينشأ منها في الغالب عقل مضى على درب الصَّواب"^(١).

أمَّا علوم الهندسة، فإنَّها "تفيد صاحبها إضاءة في عقله، واستقامة في فكره؛ لأنَّ براهينها كلّها بيَّنة الانتظام، جليَّة الترتيب، لا يكاد الغلط يدخل أقيستها لترتيبها وانتظامها، فيسعد الفكر بممارستها عن الخطأ، وينشأ لصاحبها عقل على ذلك المهيِّع"^(٢).

إنَّ علم العمران، هو معرفة كليَّة للأسباب العميقة التي تتحكَّم في الأحداث والظواهر، فالأحداث الاجتماعيَّة والطبيعيَّة مهما تعدَّدت وتنوَّعت أثناء دراستها لا بُدَّ أن تبقى ذات صلة بالكلي الطبيعي الذي يهيكلها، والمسمَّى عمران العالم^(٣)، "وعلم العمران عنده هو مدخل منهجي لمعرفة التاريخ على حقيقته، إذ تتمثَّل نظريته إلى أهميَّة مراعاة طبيعة العمران في كتابته لتاريخه"^(٤).

وطبيعة العلاقة المتبادلة بين العلم الجديد والفلسفة والسياسة والتاريخ، تضطر ابن خلدون إلى التفريق بينه وبين العلوم الأخرى، "واعلم أنَّ الكلام في هذا الغرض مستحدث

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٥٥.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ج ٣، ص ٨٥.

(٣) جمال شعبان، قراءة جديدة في فكر ابن خلدون، الحداثة والحضارة والهيمنة، المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، العدد ٣٢٩، تموز ٢٠٠٦، بيروت، ص ٩١.

(٤) عبدالعزيز الدوري، ابن خلدون والعرب، مفهوم الأمة العربيَّة، في الفكر الاجتماعي الخلدوني المنهج والأساليب والأزمة المعرفية، (سلسلة كتب المستقبل العربي ٣١)، مركز دراسات الوحدة العربيَّة، بيروت، ص ١٢٧.

الصناعة، غريب النزعة، عزيز الفائدة، أعثر عليه البحث، وأدى إليه الغوص، وليس من علم الخطابة الذي هو أحد الكتب المنطقية، فإن موضوع الخطابة إنما هو الأقوال المقنعة النافعة في استمالة الجمهور إلى رأي، أو صدهم عنه، ولا هو أيضاً من علم السياسة المدنية، إذ السياسة المدنية هي تدبير المنزل أو المدينة بما يجب بمقتضى الأخلاق والحكمة ليحمل الجمهور على منهاج يكون فيه حفظ النوع وبقاؤه، فقد خالف موضوعه موضوع هذين الفئتين اللذين ربّما يشبهانه، وكأنّه علم مستتبّط النشأة، ولعمري لم أقف على الكلام في منحاها لأحد من الخليفة^(١).

فلعلم العمران إذا موضوع، هو العمران البشري والاجتماع الإنساني، وله مسائل، وهي ما يلحق هذا العمران من عوارض ذاتية، وقد ميّز ابن خلدون بين ثلاثة من العوارض: بين ما لا يمكن حدوثه في المجتمع، وبين ما هو نادر الوقوع، وبين ما هو ذاتي طبيعي مقارنة له ضرورة، إذ قال: "تنظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونميّز ما يلحقه من الأحوال لذاته، وبمقتضى طبيعته، وما يكون عارضاً لا يُعتدُّ به، وما لا يمكن أن يعرض له، وإذا فعلنا ذلك، كان ذلك لنا قانوناً في تمييز الحق من الباطل في الأخبار والصدق من الكذب بوجه برهاني لا مدخل للشك فيه"^(٢).

ويشير إلى تفرّده باكتشاف هذا العلم، بقوله: "ونحن ألهمنا الله إلى ذلك إلهاماً، وأعثرنا على علم جعلنا سن بكره وجُهينة خبره، فإن كنت قد استوفيت مسأله، وميّزت عن سائر الصنائع أنظاره وأنحاءه فتوفيق من الله وهداية، وإن فاتني شيء في إحصائه واشتبهت

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٥٦.

(٢) (ن، م)، ص ٥٦.

بغيره مسائلة، فللناظر المحقق إصلاحه ولي الفضل أني نهجت له السبيل وأوضحت الطريق^(١).

ويشير ابن خلدون وبشكل مباشر وواضح إلى هدفه من كتابه، بقوله: "ونحن الآن نبين في هذا الكتاب ما يعرض للبشر في اجتماعهم من أحوال العمران في الملك والكسب والعلوم والصنائع بوجوه برهانية، يتضح بها التحقيق في معارف خاصة وعامة، وتندفع بها الأوهام، وترتفع الشكوك"^(٢)، "فللعمران طبائع في أحواله ترجع إليها الأخبار وتحمّل عليها الروايات والآثار"^(٣).

ينظر ابن خلدون إلى المجتمع نظرة كلية تقوم على أن السلوك الإنساني تحكمه القوانين التي تتولد عن تطوّر العمران البشري، فالتاريخ البشري فعالية حيّة، تلتئم في نطاقه وقائع الماضي والحاضر في إطار عليّ وطردّي، واستقراء علميّ يجعل وقائع العمران البشري يرتبط بعضها ببعض من خلال القوانين الاستقرائية، وتشكّل نسقاً علمياً متكاملاً، وهكذا، فإنّ جدل الوقائع وطبائع العمران يحدّدان مسيرة التاريخ وسلوك الإنسان. فالتاريخ لا يفهم بهذه الصورة ذرائعياً أو قدرياً، وإنما هو فعالية إنسانية حيّة وصراع دائم، يتأثّر بمعطيات مختلفة قائمة في الممران البشري ذاته^(٤).

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٦٢.

(٢) (ن، م)، ص ٦٢.

(٣) (ن، م)، ص ٧.

(٤) عبدالقادر عربي، قراءة سيوسولوجية في منهجية ابن خلدون، في (الفكر الاجتماعي الخلدوني المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية)، سلسلة كتب المستقبل العربي (٣١)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط ١، ٢٠٠٤، ص ٤٦.

وإذا كانت الأحداث التاريخية في تغيّر مستمر فما دامت الأمم والأجيال تتعاقب في الملك والسلطان، لا تزال المخالف في العوائد والأحوال واقفة^(١). إلا أن تطوّر الأحداث التاريخية لا تخضع للعشوائية والمصادفة، بل هي تخضع لقوانين ثابتة، والبحث عن هذه القوانين الكلية وسنن التطوّر هو موضوع علم العمران.

إنّ علم العمران الذي وضع أسسه ابن خلدون في المقدمة، يتجلّى في ثلاث حركات للوعي: الوعي بالذات في إطار وعي بحركة الدولة التاريخية التي تُنظّم وتُهيكل المجتمع، وكل هذا في ارتباط بوعي كلي يربط الإنسان وحركة الدولة بالكون بأكمله^(٢).

يقول صاحب كتاب العبر إنّ الدولة والملك للعمران بمنابة الصورة للمادة، وهو الشكل الحافظ بنوعه لوجودها، وقد تقرّر في علوم الحكمة أنّه لا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر. فالدولة دون العمران لا تتصور، والعمران دون الدولة والملك متعذّر، بما في طباع البشر من العدوان الداعي للوازع، فتتعيّن السياسة لذلك، إمّا الشرعيّة أو الملكية، وهي معنى الدولة^(٣).

إنّ الشكل الذي يتجسّد فيه عبر الزمن هو الشعوب، وفي وحدات هي الدول، فالدولة هي إذا وحدة روحية لمجموعة بشرية، والفرد له حياة معنوية وروحية في إطار هذه الوحدة، فعمران العالم يتجسّد في مسرح الأحداث في تاريخ العالم، وهذا الأخير يتجلّى عبر الزمان والمكان على شكل وحدات للشعوب، هي الدول^(٤).

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٤٢.

(٢) جمال شعيان، قراءة جديدة في فكر ابن خلدون، ص ٩٢.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، ج ٢، ص ٢٣٥.

(٤) جمال شعيان، قراءة جديدة في فكر ابن خلدون، ص ٩٢.

لقد هَدَّتهُ مشاهداته وتأمُّلاته العميقة لشؤون الاجتماع الإنساني إلى أنَّ الظواهر الاجتماعية لا تُشَدُّ عن بقية ظواهر الكون، وأنها محكومة في مختلف مناحيها بقوانين طبيعية تشبه القوانين التي تحكم ما عداها من ظواهر الكون، كظواهر العدد والفلَك والطبيعة والكيمياء والحيوان والنبات، ومن ثَمَّ رأى أَنَّهُ من الواجب أن تُدرس هذه الظواهر دراسة وصفية كما تُدرس ظواهر العلوم الأخرى للوقوف على طبيعتها وما يحكمها من قوانين، وعلى هذا البحث وقف دراسته في المقدمة.

وقد أشار لذلك بقوله: "وكانَ هذا علم مستقل بنفسه، فإنَّه ذو موضوع، وهو العمران البشري والاجتماع الإنساني وذو مسائل، وهي بيان ما يلحقه من العوارض لذاته واحدة بعد أخرى، وهذا شأن كل علم من العلوم، وضعياً كان أم عقلياً"^(١).

ولكن ما الذي يعنيه ابن خلدون بالعوارض الذاتية، أو ما يلحق المجتمع من العوارض لذاته؟

يُفصد ابن خلدون من كلمة العوارض الذاتية أو ما يلحق المجتمع من العوارض لذاته، ما نقصده نحن من كلمة القوانين، ويتَّضح هذا ممَّا كتبه عند حديثه عن علم الهندسة، إذ يقول: "هذا العلم هو الناظر في المقادير، إمَّا المتَّصلة؛ كالخط والجسم، أو المنفصلة؛ كالأعداد، وفيما يعرض لها من العوارض الذاتية، مثل أن كل مثلث فزاياه مثل قائمتين، ومثل أن كل خطين متوازيين لا يلتقيان في جهة ولو خرجا إلى غير نهاية، ومثل أن كل خطين متقاطعين فالزاويتان المتقابلتان منهما متساويتان"^(٢).

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٥٧.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ج ٣، ص ٨٤.

وبشير إلى أن "القانون في تمييز الحق من الباطل في الأخبار بالإمكان والاستحالة، أن ننظر في الاجتماع البشري الذي هو العمران، ونميز ما يلحقه من الأحوال لذاته وبمقتضى طبيعه"^(١).

ولا يعني الأمر هنا، الاهتمام فقط بتجنب المفارقات التاريخية، أو إضفاء الطابع المحلي على المحادثة، بل يعني قاعدة مفهومه للتاريخ الجديد تماماً، ويجعل ابن خلدون من دراسة الشروط الاقتصادية والاجتماعية القاعدة للنقد التاريخي^(٢).

والقانون هنا: هو قاعدة متصورة ومفترضة، ولكنه أيضاً حتى يجري مجاريه وحتى الطبيعية منها، يحتاج إلى مساعدة الخالق سبحانه وتعالى والإنسان. ومفهوم القانون كمصطلح له استعماله الذاتي، فقد استعمله ابن خلدون أحياناً كمرادف: للشرعية والسنة وللعادة وللضرورة^(٣)، "ويرزق الله العافية والسلامة ويقوم الدين وتجري السنن والشرائع وعلى مجاريها ينتج الحق والعدل في القضاء"^(٤).

لقد أدرك ابن خلدون عملية التغير التاريخي وأثره على العمران عموماً، وظهر ذلك في نظرياته عن العمران وانقسامه إلى عمران بدوي، وعمران حضري، وعن العصبية وفاعليتها، وعن الدول وتعاقبها وأدوارها وأطوارها، وبشير لذلك بقوله: "إن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تنوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٥٦.

(٢) ملحم قربان، خلدونيات، ص ١٥-١٧.

(٣) طارق والي، النظرية العمرانية، ص ٩٠-٩١.

(٤) ابن خلدون، المقدمة، ج ٢، ص ١١٨.

الأيام والأزمنة وانتقال من حال إلى حال^(١)، فالتاريخ يتغير باستمرار وليس تكررأ رتيباً، ومن أكبر الأخطاء في المعرفة التاريخية لذهول عن هذه الحقيقة التي تصيب الأفراد كما تصيب الجماعات والأمم، ولكن كيف يقع هذا التبدل؟

عند ابن خلدون ثمة نوعان من التغير في التاريخ: واحد يقع على التكرير، ويُعرف أحياناً أشكالاً عميقة، وآخر يتخذ شكل الانقلابية الكاملة، وهو يشمل أحوال العمران جميعاً. التغير الأول، بطيء، لا يتميز فيه اللاحق عن السابق تميزاً قاطعاً، بل يكون الاختلاف بينهما في بعض الجوانب، ثم في جوانب أخرى، وهو على أي حال نسيج من المحاكاة والمباينة، فلا يظهر فيه الجديد بقوة. أما التغير الثاني، فإنه أعمق وأشمل، ولا يقع كل يوم، بل في عملية الانتقال من حقبة تاريخية طويلة إلى حقبة أخرى بسبب تغير جذري في المسرح التاريخي^(٢). ويشير لذلك، بقوله: "وإذا تبدلت الأحوال جملة، فكأنما تبدل الخلق عن أصله وتحول العالم بأسره وكأنه خلق جديد ونشأة مستأنفة وعالم محدث"^(٣).

إن مفهومه للعمران يشمل جميع مقومات الاجتماع الإنساني ومظاهره، ولذلك نجد في المقدمة فصولاً تشمل مختلف أنواع النشاط الإنساني، والعلوم والصنائع وتواريخها وتفاعلها مع أحوال العمران الاقتصادية والسياسية.

وعموماً، يمكن القول أن هناك قوانين أساسية تتحكم في حركة العمران وتطور

المجتمعات وهي:

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٤١.

(٢) نايف نصار، ابن خلدون في منظور الحداثة، في (فكر ابن خلدون والحداثة والحضارة والهيمنة)، سلسلة

كتب المستقبل العربية (٥٤)، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٧م، ص ١٦.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٤٦.

١- قانون العلية (السببية):

العلية، هي الاعتقاد بأن كل شيء يحدث له علة أو علل، ولا يمكن أن يحدث في صورة مختلفة إلا إذا طرأ اختلاف كذلك في العلة أو العلل، ودراسة العمران وحركته هي البحث عن العلل^(١)؛ أي أن الحوادث ترتبط بعضها ببعض ارتباط العلة بالمعلول، فليس من حادث إلا وله سبب، وليس من حادث إلا ويكون سبباً يليه، وأن العلل المتشابهة تحدث للمعلولات المتشابهة، ويدل ذلك على أن الحوادث الاجتماعية خاضعة للقوانين، ومما يقوله ابن خلدون في ذلك: "اعلم أرشدنا الله وإياك إننا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والإحكام وربط الأسباب بالمسببات واتصال الأكوان بالأكوان"^(٢).

ويقول: "قد قدّمنا ذكر العوارض المؤذنة بالهرم وأسبابه واحداً بعد واحد، وبينّا أنها تحدث للدولة بالطبع، وأنها كلها أموراً طبيعياً لها، وإذا كان الهرم طبيعياً في الدولة، كان حدوثه بمثابة حدوث الأمور الطبيعية، كما يحدث الهرم في المزاج الحيواني، والهرم من الأعراض المزمنة التي لا يمكن دواؤها ولا ارتفاعها لما إنه أمر طبيعي، والأمور الطبيعية لا تتغير"^(٣)، لذلك قرّر أن التاريخ في باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق"^(٤).

ويرى ابن خلدون أن العلة ليست مقصورة على عالم الطبيعة، بل تمتد إلى عالم الإنسان، فظواهر المجتمع البشري عنده تخضع لقوانين ثابتة، ويمكن أن يعين حاضرها

(١) طارق والي، النظرية العمرانية، ص ٩١.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ١٥٢. "يعني ابن خلدون هنا بالأكوان، مختلف عوالم الجملد والنبات والحيوان والإنسان (المحقق).

(٣) ابن خلدون، المقدمة، ج ٢، ص ٩٢.

(٤) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٦.

على تفسير ماضيها، ومع ذلك، قد تقع أحياناً استثناءات لقانون العلوية، تتمثل أساساً في التأثير الخارق للعادة الذي يتجلى في معجزات الأنبياء والرسل، يقول ابن خلدون: "اعلم أن الله سبحانه اصطفى من البشر أشخاصاً فضّلهم بخطابه، وفطرهم على معرفته، وجعلهم وسائل بينه وبين عباده...، وكان فيما يلقيه إليهم من المعارف ويظهره على ألسنتهم من الخوارق الإخبار بوقوع الكائنات المغيبة عن البشر التي لا سبيل إلى معرفتها إلا من الله بوساطتهم"^(١)، ويقول: "ومن علاماتهم أيضاً وقوع الخوارق لهم شهادة بصدقهم، وهي أفعال يعجز البشر عن مثنها، فسميت معجزة"^(٢)، وفي فقرة أخرى يشير ابن خلدون إلى "أن الحوادث في عالم الكائنات سواء كانت من الذوات، أو الأفعال البشرية والحيوانية، فلا بُد لها من أسباب بهذا المعنى متقدمة عليها، بها يقع في مستقر العادة، ومنها يتم كونه، وكل واحد من تلك الأسباب حادث أيضاً، فلا بُد له من أسباب أخرى"^(٣).

لقد تصوّر ابن خلدون العمران البشري على غرار "طبيعيّات" عصره، فنظر إلى الظواهر الاجتماعية، والظواهر الطبيعية نظرة واحدة، فكما أن ظواهر الطبيعة مثل كون الجسم يتحرّك إلى أسفل، والنار تحرق، والشمس تنور... هي ظواهر تحدث بالطبع، فكذلك الظواهر الاجتماعية، من ضرورة الاجتماع إلى وجود العصبية في أهل البداية إلى كون "الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك" إلى كون هذا الأخير، يستتبع ولا بُد، الإنفراد بالمجد... كل هذه الظواهر تحدث في العمران "بمقتضى طبعه"، وليس وقوعها عنه باختيار إنما هو بضرورة الوجود"^(٤).

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ١٤٦.

(٢) (ن. م)، ص ٤٩.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، ج ٣، ص ٢٣.

(٤) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٥٦.

إنَّ عبارة "مستقر العادة" التي أشار إليها ابن خلدون والتي يكررها مراراً^(١)، لها دلالتها العميقة؛ لأنها تكشف عن الاتجاه الحقيقي الذي ينتمي إليه صاحب المقدمة، وهو الاتجاه الأشعري الذي يرفض فكرة السببية كما طرحها الفلاسفة، ويتلخَّص رأي الأشاعرة في هذه المسألة، في أنَّ الاقتران والارتباط بين الأسباب والمسببات ليس ضرورياً، وكل ما هناك هو أنَّ الله أجرى العادة على أن تحدث حوادث معينة عند اقترانها بحوادث أخرى. فالسببية عندهم وعند ابن خلدون كذلك، ليست مبدأً عقلياً ضرورياً وقبلياً كما يرى الفلاسفة، بل هي مجرد عادة^(٢)، والعادة هي: "عبارة عما يستقر في النفوس من الأمور المتكررة المعقولة عند الطبائع السليمة"، وهكذا ففكرة العادة عندهم مؤداها أنهم إذا شاهدوا هذه الحادثة مرة أخرى، فإنَّ الحادثة الثانية ستعقبها أو ستقتزن بها، ولكن دون تحقق علاقة ضرورية بين الاثنين، وبما هي عادة، فإنَّها تقوم على المشاهدة والتجربة^(٣)، وإنَّ طبائع العمران يمكن معرفتها، وهذه هي مهمة علم العمران، إنَّها تفسح للعقل المجال واسعاً ليفهم الماضي والحاضر، ويتبيَّن العوامل الفاعلة فيهما.

٢ - قانون التشابه:

يقول ابن خلدون أنَّ "الماضي أشبه بالآتي من الماء بالماء"^(٤)، وأنَّ "الأخبار إذا اعتمد فيها على مجرد النقل ولم تحكم أصول العادة وقواعد السياسة وطبيعة العمران والأحوال في

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ٣، ص ٢٣.

(٢) الجابري، العصبية والدولة، ص ٨٢.

(٣) علي سامي النشار، مناهج البحث عن مفكري الإسلام، ص ٧٢.

(٤) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ١٤.

الاجتماع الإنساني، ولا قيس الغائب منها بالشاهد والحاضر بالذاهب، فربما لم يؤمن فيها من العُثور ومزلة القدم والحيد عن جادة الصدق^(١).

فالمجتمعات البشرية كلها تتشابه من بعض الوجوه، ويُرجع ابن خلدون هذه المشابهات إلى الوحدة العقلية للجنس البشري^(٢)، وهناك سبب آخر للتشابه الاجتماعي وهو التقليد. ويتحدث ابن خلدون في فصل كامل عن "أن المغلوب مولع أبداً بالافتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده"^(٣)، فالتقليد عند ابن خلدون، هو قانون عام يدفع بحركة التطور، ويفسر علاقة التفاعل المتبادلة التي تربط الإنسان بزمانه ومكانه، وقد أسماها ابن خلدون "التغلبات للبشر بعضهم على بعض"^(٤).

٣- قانون التباين:

ليست كل المجتمعات فيما يرى ابن خلدون متماثلة بصفة مطلقة، بل توجد بينها فروق يجب أن يلاحظها المؤرخ، يقول ابن خلدون "ومن الغلط الخفي في التاريخ، الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأحيال بتبدل الأعصار ومرور الأيام، وهو داء دوي شديد الخفاء، إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة، فلا يكاد يتفطن له إلا الأحاد من أهل الخليفة، وذلك أن أحوال العالم والأمم وعوائدهم ونحلهم لا تدوم على وتيرة واحدة ومنهاج مستقر، إنما هو اختلاف على الأيام والأزمنة، وانتقال من حال إلى حال، وكما يكون ذلك في الأشخاص والأوقات والأمصار، فكذا يقع في الآفاق والأقطار والأزمنة والدول"^(٥). ويقول أيضاً "والسبب الشائع في تبدل الأحوال والعوائد، أن عوائد كل جيل تابعة لعوائد سلطانه،

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ١٣.

(٢) طه حسين، فلسفة ابن خلدون، ص ٤٣.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢٤٢.

(٤) (ن، م)، ص ٥١.

(٥) (ن م)، ص ٤١.

كما يُقال في الأمثال الحكمية: (الناس على دين الملك)، وأهل الملك والسلطان إذا استولوا على الدولة والأمر، فلا بُدَّ وأن ينزعوا إلى عوائد من قبلهم وبأخذون الكثير منها، ولا يغفون عوائد جيلهم مع ذلك، فيقع في عوائد الدولة بعض المخالفة لعوائد الجيل الأول، فإذا جاءت دولة أخرى من بعدهم، ومزجت من عوائدهم وعوائدها، خالفت أيضاً بعض الشيء، وكانت للأولى أشدَّ مخالفة، ثم لا يزال التدرُّج في المخالفة، حتى ينتهي إلى المباشرة بالجملة، فما دامت الأمم والأجيال تتعاقب في الملك والسلطان، لا تزال المخالفة في العوائد والأحوال واقعة^(١)، وهذا النص الأخير يشير إلى أن التباين بين المجتمعات ينتج عن محاولة التشبه أو التقليد. إن كل دولة تحاول التشبه بالدولة السابقة عليها، ولا يحدث هذا إلا إذا كان هناك أساساً تباين بينهما...، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، فإن محاولات التشبه المستمرة تؤدي إلى تباين أو مباينة في نهاية الأمر، حيث إن المقلد يأخذ ما يعجبه ويضيف إليه، فينشأ عن ذلك نسج جديد مختلف بعض الشيء عن الأصل الذي قلده، ثم يأتي مقلد آخر ليفعل نفس الشيء، فيكون الاختلاف بين الأول والثالث أكبر.

وواضح أن قانوني التشابه والتباين تربطهما علاقة جدلية، فالتباين يدفع إلى محاولة التشبيه، وتنتهي محاولات التشبه بتكرارها إلى التباين^(٢).

القياس بالشاهد على الغائب:

القياس بالشاهد على الغائب مبني على قاعدة، أن حكم الشيء حكم مثله، والقياس في اللغة تقدير شيء بغيره، ويفيد ذلك في معرفة الأسباب، أو البرهان على القضية الكلية، واعتبار الغائب بالشاهد طريقة من طرق الاستدلال باستخدام القياس.

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٤٢.

(٢) زينب الخضير، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، ص ١٢٦.

والقياس في الحقيقة، هو الاستنتاج غير المباشر الذي هو في حقيقته استنتاج حقيقي؛ لأنه انتقل من قضيتين أو عدة قضايا إلى قضية نهائية هي النتيجة. ويلجأ العلل إلى الاستنتاج غير المباشر أو القياس في الأحوال التي يكون فيها الاستنتاج المباشر غير ممكن، والقياس استدلال في صميمه الكشف عن الأسباب؛ أي الربط بين العلل والمعلولات.

والمبدأ الذي يستند إليه القياس، هو المبدأ القائل بأن ما يصدق على الجنس يصدق على النوع وعلى جميع أفراده^(١). ولقد استخدم ابن خلدون القياس كقاعدة من قواعد منهجه للاستدلال على صحة أدائه وقوانينه العمرانية، ولكي يبرهن ابن خلدون على صحة أحكامه، يلجأ إلى القياس، ومن الأمثلة على ذلك، قوله في البرهنة على أحد قوانينه في "أن عظم الدولة واتساع نطاقها وطول أمدها على نسبة القائمين بها في القلة والكثرة"^(٢)، وعلى هذه النسبة في إعداد المتغلبين لأول الملك، يكون اتساع الدولة وقوتها، وأما طول أمدها، فعلى تلك النسبة؛ لأن عمر الحادث من عمر قوة مزاجه، ومزاج الدولة إنما هو بالعصبية، فإذا كانت العصبية قوية، كان المزاج تابعاً لها، وكان أمد العمر طويلاً، والعصبية إنما هي بكثرة العدد ووفرة^(٣).

ويعرض عدم القياس في تمحيص الأخبار والروايات أو القوانين العمرانية بوجه عام للخطأ والزلل، ويقول ابن خلدون: "وكثيراً ما وقع للمؤرخين والمفسرين وأئمة النقل من المغالط في الحكايات والوقائع؛ لاعتمادهم فيها على مجرد النقل غشاً أو سميئاً، ولم يعرضوها على أصولها، ولا قاسوها بأشباهها، ولا سبروها بمعيار الحكمة والوقوف على

(١) جميل صليبا، المنطق، ص ٣٨-٤٨.

(٢) (ن، م)، ص ٢٧٥.

(٣) (ن، م)، ص ٢٧٦.

طبائع الكائنات وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار، فضلوا عن الحق وتاهوا في بيداء الوهم والغلط^(١).

العصبية:

أهم ما بوجه التطور العمراني عند ابن خلدون، هو نظريته في العصبية، فهي بمثابة المحور الذي تدور حوله معظم المباحث.

لقد عرّف الجابري العصبية بأنها: "رابطة اجتماعية شعورية ولا شعورية معاً، تربط أفراد جماعة ما قائمة على القرابة، ربطاً مستمراً يبرز ويشند عندما يكون هناك خطر يهدد أولئك الأفراد، كأفراد أو كجماعة"^(٢)، واعتبرها غاستون بوتول "حجر الزاوية لفلسفته، وعلى هذه النظرية يقوم علمه النفسي وأدبه وفلسفة تاريخه، وهي فلسفة التضامن وتعبّر عن بأس هيئة اجتماعية، وعن قوة زمرة معينة من الأدميين، وذلك بأن يُدّل على تكاتف أعضائها وتفانيهم في سبيل الباعث المشترك"^(٣).

واعتبرها لاکوست غير منفصلة عن الظاهرة القبلية، وهو ينتقد من يجعل منها مرادف للتضامن الاجتماعي بوجه عام، وذهب إلى أن سكان الحواضر تغيب عندهم العصبية^(٤)، وهذا غير دقيق؛ لأنّ العصبية لا تختفي في الحواضر والمدن، ولكنها تضعف. ويرى الحبابي، أنّ العصبية "غذّت التي تربط أهدافاً ومشاعر مشتركة عند كل من تجمعهم لحمة الدم والولاء، فهي كما توجد في البوادي، توجد كذلك داخل المدن؛ لأنّها تستجيب لميل طبيعي يحمل الناس على أن يلتحموا بعضهم ببعض، وأن يكتفوا في فئات

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ١٣-١٤.

(٢) الجابري، العصبية والدولة، ص ٢٥٤.

(٣) غاستون بوتول، ابن خلدون، ص ٨٧.

(٤) لاکوست، العلامة ابن خلدون، ص ١٢٧-١٢٨.

وإن لم ينتموا إلى الأسر نفسها، بيد أن الميل إلى الالتحام هنا بظل أقل متانة من روابط قرابة الدم^(١).

ويعتبر الحبابي أن العصبية عند ابن خلدون، هي الروابط الدينامية والروح العشائرية القائمة على لحمة الدم، إنها الأساس الذي تتبنى عليه سياسياً ومجتمعياً كل العلاقات بين المنتسبين إلى القبيلة الواحدة، والقوة التي تتلاحم بها مجموعة من القبائل لتحتمي وتقوي شوكتها، وهي قوة الدم المشترك التي تحرك كل ميادين الحياة المجتمعية داخل التمرکز القبلي وتجعله يلتف حول رئيس عسكري أو سلطة أسرية، إنها اللبنة الأولى لقيام الدولة^(٢).

أما مفهوم العصبية في اللغة العربية، فيعني القوة الناتجة من تحقق بنية قرابية أو تحالفية ولائية، كما تُطلق على ذوي القربى اسم 'العصبية'، وهذه الكلمة تمت بصلة الاشتقاق إلى كلمة 'التعصب'، بمعنى الشد والربط، وجاء في تعريف العصبية، أن التعصب هو أن يذب الرجل عن حريم صاحبه، ويشمر عن ساق الجد في نصرته منسوبه إلى عصبية محرّكة، وهم أقارب الرجل من قبل أبيه...، وهي أن يدعو الرجل إلى نصرته عصبية، والتألب معهم، على من يناوئهم ظالمين كانوا أو مظلومين...، وفي الحديث ليس منا من دعا إلى عصبية أو على قاتل عصبية...، وعصب الشيء: قبض عليه^(٣).

يعرّف ابن خلدون العصبية بقوله: "إن صلة الرحم شعور طبيعي في البشر، إلا في الأقل، ومن صلتها النعرة على ذوي القربى وأهل الأرحام أن ينالهم ضيم أو نصيبهم هلكة،

(١) محمد الحبابي، الدينامية المحركة للتاريخ عند ابن خلدون، ترجمة فاطمة الحبابي، سلسلة كتب المستقبل العربي، (٣١)، الفكر الاجتماعي الخلدوني، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٤م، ط١، ص٨٧.

(٢) محمد الحبابي، الدينامية المحركة للتاريخ، ص٨٦.

(٣) ابن منظور، لسان العرب، مادة (عصب)، مج ١، ص٦٠٢-٦٠٨.

فإنَّ القريب يجد في نفسه غضاضةً من ظلم قريبه أو العداً عليه ويودُّ لو يحول بينه وبين ما يصله من المعاطب والمهالك، نزعةً طبيعيّة في البشر مذ كانوا، فإذا كان النسب الواصل بين المتناصرين قريباً جداً، بحيث حصل به الالتحام والاتحاد، كانت الوصلة ظاهرة، فاستدعت ذلك بمجردّها ووضوحها، وإذا بعدُ النَّسب بعض الشيء، فربّما تُنوسي بعضها، وتبقى منه شهرة، فتحمل على النصرة لذوي نسبه بالأمر المشهور منه فراراً من الغضاضة التي يتوهمها في نفسه من ظلم من هو منسوب إليه بوجه^(١). لذا، ففائدة النَّسب "الالتحام الذي يوجب صلة الأرحام، حتّى تقع المناصرة والنصرة، وما فوق ذلك مستغنى عنه، إذ النَّسب أمرٌ وهميٌّ لا حقيقة له، ونفعه له إنما هو في هذه الوصلة والالتحام"^(٢)، وبذلك نفهم أنَّ نقوم على النَّسب فيما نقوم عليه، ولكنّه ليس شرطها الضروري، بل هي ظاهرة أوسع من أن تختصر في النَّسب والقبيلة والبدواة، بل هي عامّة في كل المجتمعات وضروريّة لقيام أي مجتمع، وإن ليست ضروريّة لبقائه ما دام يمكنه الاستمرار بدونها إلى حين انهياره بحكم ضعفها أو انفراضها^(٣).

ويشير ابن خلدون لذلك بقوله: "إنَّ الشرائع والديانات وكل أمر يحل عليه الجمهور، فلا بُدَّ فيه من العصبيّة، إذ المطالبة لا تتم إلاّ بها، كما قدّمناه، فالعصبيّة ضروريّة للمّة، وبوجودها يتمّ أمر الله منها"^(٤). لذا فالعصبيّة عند ابن خلدون، تؤسّس المجتمعات وتساعد على بقائها، لكنّها لا تضمن خلودها؛ لكون المجتمعات نفسها تسارع للتخلّص منها وإضعافها وتقويضها بشكل آخر متفرّع عنها وهو الاستظهار؛ أي التحالفات الواسعة وشراء المرتزقة.

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢٠٧.

(٢) (ن، م)، ص ٢٩٨.

(٣) نبيل فريسة، ابن خلدون، ص ١٤٣.

(٤) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٣٤٦.

ويشير ابن خلدون أنَّ العصبية التي يقصدها ليست أمراً مذموماً بل هي طبيعة محايدة "واعلم أنَّ الدنيا وأحوالها كلها عند الشارع مطيئة الآخرة، وَمَنْ فَقَدَ المطيئة، فَقَدَ الوصول، وليس مراده فيما ينهى عنه أو يذمه من أفعال البشر، أو يندب إلى تركه إهماله بالكليَّة أو اقتلعه من أصله وتعطيل القوى التي نشأ عليها بالكليَّة، إنَّما قصده تعريفها في أغراض الحق جهد الاستطاعة، حتى تصير المقاصد كلها حقاً وتتحد الوجهة...، وكذا العصبية، حيث ذمُّها الشرع، وقال: (لَنْ تَنْفَعَكُمْ أَرْحَامُكُمْ وَلَا أَوْلَادُكُمْ)^(١)، فإنَّما مراده حيث تكون العصبية على الباطل وأحواله، كما كانت في الجاهلية، ... فأماً إذا كانت العصبية في الحق وإقامة أمر الله، فأمرٌ مطلوب ولو بطل لبطلت الشرائع، إذ لا يتم قوامها إلا بالعصبية"^(٢).

معنى هذا، أنَّ العصبية عند ابن خلدون، توافق ما نطلق عليه اليوم التضامن الذي يكون بأشكال ودرجات متانة مختلفة باختلاف البنى الاجتماعية، وما يقصده ابن خلدون ليس تضامناً سلبياً؛ أي نفسياً فقط، بل هو تضامن فاعل ومتفاعل وفق درجة استقلاله لبناء نظام المجتمع، وهو يكون أضيق ما يكون في النسب، ويكون أوسع ما يكون في التحالفات بأنواعها ودرجاتها، لذا يصل التضامن هنا حدَّ التماهي مع السلطة السياسية^(٣)، وفي كل الأحوال التحقق من خلالها في بنية الدولة نفسها، أو كما يقول ابن خلدون: "إنَّ الملك غاية طبيعية للعصبية ليس وقوعه عنها باختيار، إنَّما هو بضرورة الوجود وترتيبه"^(٤).

إنَّ العصبية قوة طبيعية في بادئ الأمر لا يعي مفهومها الفرد البشري، وإنَّما يسلك سلوكاً يعزِّزها، ولا يمكنه معاكستها إلا إذا انسلخ منها، فلذلك تبدو وكأنَّها شيء تلقائي، يبني

(١) سورة الممتحنة، آية ٣.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٣٤٧.

(٣) نبيل فريسة، ابن خلدون، ص ١٤٥.

(٤) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٣٤٦.

ابن خلدون العصبية على أساس من الجماعة المتلاحمة المتماسكة التي تستشعر في ما بينها بالنعاطف والحمية المتبادلة والمبادرة إلى مناصرة أعضائها، والوصول إلى الحكم، إنما يكون بالعصبية لتحقيق البغية، إن هذه الروح الجماعية التلقائية تكون في أوج نشاطها في بداية الحركة التاريخية للدولة وغايتها الارتقاء إلى الملك^(١).

حتى أن الدعوة الدينية نفسها، تعتمد على العصبية، ويعقد لذلك فصلاً بعنوان "إن الدعوة الدينية من غير عصبية لا تتم"؛ لأن "كل أمر يحمل عليه الكافة، فلا بُدَّ له من العصبية"^(٢).

ويشير ابن خلدون إلى ما يسميه "العصبية الطبيعية التي لا تفارق وهي بعزة الرجل على أخيه وجاره في القتل والعدوان عليه، فهذه لا يذهبها شيء، ولا هي محظورة، بل هي مطلوبة ونافعة في الجهاد والدعاء إلى الدين"^(٣).

فالعصبية الطبيعية إذاً هي ما يمكن أن نسميه الغريزة العدوانية؛ أي تلك التي تدفع الإنسان إلى السيطرة على إنسان آخر، ورتماً لطّف الدين أحياناً، تأثير هذه الغريزة أو حوّل طاقاتها الأنانية نحو قضايا أجل قيمة، غير أنها تُعيد تأكيد ذاتها وتتخذ أشكالاً مختلفة عندما تكتمل الظروف وتتضج. ومع ذلك، فإن هذه الغريزة العدوانية نفسها تعمل في الوقت نفسه عمل قوة ترابط وتلاحم، قوة توحد الجماعات المتنوعة ليحملوا تحت راية أو قضية مخصوصة أو مصلحة أو طريقة في العيش أو مهنة أو موطن، بعبارة أخرى، قوة توجه الأنانية تحت تأثير أيديولوجيات أو ارتباطات مخصوصة، لذلك يوجد من أنواع العصبيات

(١) جمال شعبان، قراءة جديدة في فكر ابن خلدون، مجلة المستقبل العربي، العدد (٣٢٩)، مركز دراسات

الوحدة العربية، ٢٠٠٦م، ص ٩٦.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢٦٩.

(٣) ابن خلدون، العبر، ج ٣، ص ٤.

بقدر ما يوجد أناس مترابطون في جماعات المصالح المشتركة، وبعض هذه العصبيات تحوي ناشط، وبعضها ضعيف هامد، وينبغي في النزاعات العسكرية والسياسية الكبرى رؤية عصبيتين متراحتين، ويكون النصر، عادة حليف العصبية الأقوى^(١).

البداوة - الحضارة:

في مقدّمة ابن خلدون نواجه باستمرار بفكرة أنّ الحضارة هي نهاية العمران، ويرجع ذلك إلى أنّ الحضارة والدولة يرتبطان بشكل وثيق؛ لأنّ الحضارة والدولة يعتبران نتيجة للزيادة في الخيرات المادية.

لقد صنّف ابن خلدون التنظيم الاجتماعي البشري إلى نوعين أو طرازين: البداوة والحضارة، ومصطلح البداوة لا يبدو دقيقاً بصورة عامة. البداوة تعني حياة الصحراء، أو الثقافة (البدوية)، كما أنّ هذا المصطلح الخلدوني تضمّن كلاً من أهل الصحراء وسكان القرى النائية، وسكان هذه المناطق الصغيرة "هم المنتحلون للمعاش الطبيعي من الفلح، والقيام على الأنعام، وأنهم مقتصرون على الضروري من الأقوات والملابس والمساكن وسائر الأحوال والعوائد". ويشتمل كذلك من يرتادون "المسارح والمياه لحيوانهم"^(٢).

فالبداوة والحضارة، هما ظاهرتان طبيعيتان "إنّ اختلاف الأجيال في أحوالهم إنّما هو باختلاف نحتهم من المعاش، فإنّ اجتماعهم إنّما هو للتعاون على تحصيله والابتداء بما هو ضروري منه وبسيط قبل الحاجي والكمالي"^(٣).

(١) طريف الخالدي، فكرة التاريخ عند العرب، ص ٢٨٦.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ١٩١.

(٣) (ن، م)، ص ١٩١.

كما يميز ابن خلدون بين عمران بدوي وآخر حضري، لكن الاثنين مترابطان في السيرة التاريخية، فغاية العمران البدوي أن يتحوّل إلى عمران حضري. وقد أشار لذلك بقوله: 'أنّ الملك والدول غاية للعصبية، وأنّ الحضارة غاية للبداءة'^(١).

كما أنّ الحضارة كحالة للمجتمع يوصف بها كل المجتمع، ولكنّ مزايا هذه الحالة لا يمكن أن يستخدمها كل أعضاء المجتمع؛ لأنّ الدولة تجمع أموال الرعية وتنفقها في بطانتها ورجالها وتتبع أحوالهم بالجاء أكثر من اتساعها بالمال، فيكون دخل تلك الأموال من الرعايا وخارجها من أهل الدولة، وتأثير الترف على المجتمع والدولة متناقض، فعلى قدر عظم الدولة، يكون شأنها في الحضارة، إذ أمور الحضارة من توابع الترف، والترف من توابع الثروة والنعمة، والثروة والنعمة من توابع الملك، ومقدار ما يستولي عليه أهل الدولة، فعلى نسبة الملك يكون ذلك كله^(٢). ويلاحظ أنّه في اللاحق يبدأ الترف في القيام بدور سلبي متزايد، فتضعف العصبية ويعمّ الترف رجال الدولة ويميلوا للبدخ والإسراف ويصبحوا ضعفاء ويحتاجوا للمرتزقة لحمايتهم، والانغماس بالملذّات والترف يؤدّي إلى الغلاء وارتفاع الأسعار، وبالتالي الأزمات الاقتصادية، ويبدأ الانحطاط الخلقي.

فبعد أن كان الترف 'يزيد الدولة في أولها قوة إلى قوتها'^(٣)، ينقلب الأمر إلى أن الحضارة غاية للعمران ونهاية لعمره، وأنها مؤذنة بفساده...، وذلك أنّ الترف والنعمة إذا

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ٢، ص ٢٢٦.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢٩٣.

(٣) (ن، م)، ص ٢٩٤.

حصل لأهل العمران دعاهم بطبعه إلى مذاهب الحضارة والتخلُّق بعوائدها^(١)، وأنَّ غايته العمران هي الحضارة والتَّرف، وإنه إذا بلغ غايته انقلب إلى الفساد وأخذ في هُرم^(٢).

ويصف ابن خلدون البدو بأنهم "أقرب إلى الخير من أهل الحضرة"^(٣)، وأنهم "أقرب إلى الشجاعة من أهل الحضرة"^(٤)، وقد صار لهم البأس خلقاً والشجاعة سجيّة يرجعون إليها متى دعاهم داع أو استفزهم صارخ". ولذلك كانوا أشدَّ صلابة من أهل الحضرة وأكثر طيبة وبقظة واستجابة للحق "فيزع بعضهم عن بعض مشايخهم وكبرائهم بما وقر في نفوس الكافة لهم من الرِّقار والتجلة...، ولا يصدق دفاعهم ونيادهم إلَّا إذا كانوا عصيَّة وأهل نسب واحد؛ لأنهم بذلك تشتت شوكتهم ويخشى جانبهم"^(٥).

أمَّا الحضارة، فيعرفها ابن خلدون بقوله: "والحضارة إنما هي تفنُّن في الترف وإحكام الصنائع المستعملة في وجوهه ومذاهبه من المطابخ والملابس والمباني والفرش والآتية وسائر عوائد المنزل وأحواله، فلكل واحد منها صنائع في استجادته والتأنُّق فيه تختص به ويتلو بعضها بعضاً، وتكثر باختلاف ما تنزع إليه النفوس من الشهوات والملذذ والتَّعَمُّ بأحوال الترف وما تتلون به من العوائد"^(٦).

ويصف أهل الحضرة بقوله: "ثم لا يزالون يتلونون عوائد الترف والحضارة والسكون والدعة ورقّة الحاشية في جميع أحوالهم وينغمسون فيها، وهم في ذلك يبعدون عن

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ٢، ص ٢٢٦.

(٢) (ن، م)، ص ٢٢٩.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ١٩٧.

(٤) (ن، م)، ص ٢٠٠.

(٥) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢٠١-٢٠٢.

(٦) (ن، م)، ص ٢٩٠.

البداءة والخشونة وينسلخون عنها شيئاً فشيئاً، وينسون خُلق البسالة^(١)، «فمن الكدّ والتعب في حاجات العوائد والتلوث بألوان الشرّ في تحصيلها وما يعود على النفس من الضرر بعد حصولها بحصول لون آخر من ألوانها، فلذلك يكثر منهم الفسق والشرّ والسفسفة والتحيّل على تحصيل المعاش من وجهة ومن غير وجهة، وتتصرّف النفس إلى الكفر في ذلك، والغوص عليه، واستجماع الحيلة له، فتجدهم أجرياء على الكذب والمقامرة والغش والخلابة والسرقة والفجور في الإيمان والربا في البياعات، ثمّ تجدهم لكثرة الشهوات والملذات الناشئة عن الترف، أبصر بطرق الفسق ومذاهبه والمجاهرة به وبدواعيه، وإطراح الحنمة في الخوض فيه، حتى بين الأقارب وذوي المحارم الذين تقتضي البداءة الحياء منهم في الإقذاع بذلك، وتجدهم أبصر بالمكر والخديعة، يدفعون بذلك ما عساه يبالهم من الفقر وما يتوقعون من العقاب على تلك القبائح حتى يصير ذلك عادة وخلق لأكثرهم إلا من عصمه الله، ويموج بحر المدينة بالسفلة من أهل الخلق الذميمة...، ومن مفسد الحضارة أيضاً الانهماك في الشهوات والاسترسال فيها لكثرة الترف، فيقع التفنن في شهوات الفرج بأنواع المناكح^(٢)».

إنّ الحضارة التي شجّبها ابن خلدون وجعلها مسؤولة عن هرم الدولة واضمحلالها، هي شيء غير الحضارة بالمعنى الحديث والمعاصر، إنّها نمط من العيش وأسلوب في الاستهلاك خاص بالفئة الحاكمة ومن يدور في فلكها من الموالي والمصطنعين والموظفين الذين يكسبون عيشهم من الإمارة والجاه، أولئك الذين لا ينتجون ولا يعملون في الوقت الذي يستهلكون فيه بغير حساب.

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢٨٦.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ج ٢، ص ٢٢٧-٢٢٩.

هذا النمط من الحياة مُفسّر لل عمران في نظر ابن خلدون، ولمّا كان العمران مادة وصورة، فإنّ فساد العمران يعني فساد مادّته وصورته.

وعندما يجعل ابن خلدون الحضارة مسؤولة عن هزم الدولة وفسادها، لا يقصد بها التّفنُّ في الترف فقط، بل يقصد ما يرافق ذلك التّفنُّ أو ينتج عنه من تغيير علاقات أفراد العصبية الحاكمة بعضهم مع بعض من جهة، وبين العصبية المغلوبة المحكومة من جهة أخرى، وبعبارة أعمّ، يمكن القول إنّ الحضارة عند ابن خلدون "تعني في هذا المجال، مجال تطوّر الدولة، مجموع المعطيات السياسية والاجتماعية والاقتصادية التي ترافق هزم الدولة وتلازمه ملازمة العلة للمعلول"^(١).

في ضوء هذا المفهوم للبداءة والحضارة، يتبيّن أنهما تمثّلان بما تحتويان من ظواهر متناقضة ومتحركة العناوين الأساسية التي يدور حولها العمران البشري، وأنّهما ليستا بظاهرتين منعزلتين إحداهما عن الأخرى. فالبداءة، تعتبر البداية الضرورية للعمران والدولة، كما أنّ الحضارة تشير إلى نهايته المحتومة، فالبداءة والحضارة ليستا بظاهرتين جامدتين، بل إنّهما متغيّرتان تغيّر تلك الحركة العمرانية الدائرية المتجدّدة، وأنّ في كل من البداءة والحضارة إيجاباً وسلباً، إذا كان في البداءة شجاعة وشرف، ففيها أيضاً توحش وقفر وبُعد عن العلوم والفنون، وإذا كان في الحضارة رقيّ وعلوم وفنون، فإنّ فيها جبن وميوعة وفساد^(٢).

وللتحضّر والحضارة عند ابن خلدون أثر يُطال حتى النفس والعقل، إذ يلاحظ ابن خلدون أنّ تكاثر العلوم والصناعات وتراكمها من حبيل إلى حبيل بفعل توسّع العمران الحضري

(١) الجابري، العصبية والدولة، ص ٢٣٤.

(٢) جمال شعبان، قراءة جديدة في فكر ابن خلدون، المستقبل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، العدد (٣٢٩)، ٢٠٠٧م، بيروت، ص ٩٦.

وازدهاره، يتركبان أثراً في النفس، بحيث يبدو الناس متفاوتين في العقل، على غرار ما يبدو أهل المشرق مثلاً بالنسبة إلى أهل المغرب، والوضع الحقيقي لهذا التفاوت، إنما هو في "العقل المزيد"، وليس في العقل الطبيعي. ويشير لذلك بقوله: "وإنما الذي فضل به أهل المشرق أهل المغرب هو ما يحصل في النفس من آثار الحضارة من العقل المزيد"^(١)، فما هو هذا العقل المتولد من تراكم الممارسة في العمران الحضري، للعقل التمييزي والعقل التجريبي والعقل النظري ومن توصلها بواسطة التعليم، فهو عقل جامع لكل أنواع الجديد والراقي الناتجة بفكر الإنسان في تطور العمران، ولما كانت الحضارة هي غاية العمران، وهي ما يتسبب في توليد هذا العقل، وفي الوقت نفسه ما يستوعبه ويستفيد منه، فيمكن تسميته حسب الدكتور ناصيف نصار بالعقل الحضاري^(٢).

وقد أشار ابن خلدون لذلك بفقرة هامة بقوله: "الحكمة في التجربة تفيد عقلاً، والملكات الصناعية تفيد عقلاً، والحضارة الكاملة تفيد عقلاً؛ لأنها مجتمعة من صنائع في شأن تدبير المنزل ومعاشرة أبناء الجنس وتحصيل الآداب في مخالطتهم، ثم القيام بأمر الدين واعتبار آدابها وشرائطها. وهذه كلها قوانين تنتظم علوماً، فيحصل منها زيادة عقل"^(٣). أما العقول التي تمت الإشارة إليها، فهي كما وصفها ابن خلدون، وفرق بينها، كما يلي: "الأولى: تعقل الأمور المترتبة في الخارج ترتيباً طبيعياً أو وضعياً ليقصد إيفاءها بقدرته، وهذا الفكر أكثره تصوّرات وهو العقل التمييزي الذي به يحصل منافعه ومعايشه ويدفع مضاره"، أمّا الثانية "تفنيّد الآراء والآداب في معاملة أبناء جنسه وسياستهم وأكثرها

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ٢، ص ٣٥٤.

(٢) ناصيف نصار، ابن خلدون من منظور الحدائنة، ص ٢٨.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، ج ٣، ص ٢١٣.

تصديقات تحصل بالتجربة شيئاً شيناً إلى أن تتم الفائدة منها، وهذا هو المسمى بالعقل التجريبي".

ال عمران والدولة:

لا بُدَّ من الإشارة هنا إلى أن الدولة شكَّلت منذ القدم محوراً للتأملات الفلسفية، وكانت ذروتها عند أفلاطون وأرسطو، فالأول حاول تحديد ملامح الدولة المثالية، فيما حاول الثاني تصنيف أشكال الدول التي كانت قائمة في زمانه. وفي الواقع أن أفلاطون في "الجمهورية"، وفكر أرسطو في "السياسة"، هما بجوهرهما أيديولوجيتان؛ لأنَّهما يبرزان وجود الدولة، ويشيران إلى تفصيلات في أشكال الحكم دون أن يحلَّلا طبيعة الوظائف الفعلية في مؤسسة الدولة^(١).

ابن خلدون يؤكد أن الإنسان مدني بالطبع، إذ لا يستطيع من غير أقرانه أن يفي بحاجاته المادية الضرورية، ولا أن يقي نفسه من العدوان، وحياته لا تتحقَّق أو تستمر إلاَّ باجتماعه وتعاونه مع أقرانه بهدف إشباع حاجتين أساسيتين لا يستطيع بمفرده تحقيقهما، وهما حاجته إلى الغذاء، وحاجته إلى الأمن والدفاع عن نفسه، وينتج من هاتين الحاجتين اللتين يولدهما الاجتماع البشري ظهور ظاهرتي التعاون والسلطة، فالاجتماع السياسي يفترض وجود "رازع" يردع من يفكر بالتعدِّي على الآخرين، وهذا يؤدِّي إلى نشوء المُلْك والدولة. ويشير ابن خلدون لذلك بقوله: "الإنسان مدني بالطبع؛ أي لا بُدَّ له من الاجتماع الذي هو المدنية وهو معنى العمران"، موضحاً عملية التمدن العمراني بأنَّ "البناء واختطاط

(١) نور الدين حقيقي، الخلوئية، العلوم الاجتماعية وأساس السلطة، ص ٨٩-٩٠.

المنازل إنما هو منازع الحضارة التي يدعو إليها الترف والدعة...، وذلك متأخر عن البداوة ومنازلها...، فلا بُدَّ في تمصير الأمصار واختطاط المدن من الدولة والمُلك^(١).

ويظهر ذلك أنَّ تصوّر ابن خلدون للحضارة والتحضّر يتمثّل طبيعياً في إنشاء المدن، وتمصير الأمصار، يقول ابن خلدون: "إنَّ الدولة والمُلك لل عمران بمثابة الصورة للمادة، وهو الشكل الحافظ بنوعه لوجودها، وقد تفرّز في علوم الحكمة أنّه لا يمكن انفكاك أحدهما عن الآخر، فالدولة دون العمران لا تتصوّر، والعمران دون الدولة والمُلك متعذّر، بما في طباع البشر من التعاون الداعي للرازع، فتتعيّن السياسة لذلك إمّا الشرعيّة أو الملكية، وهي معنى الدولة، وإذا كانا لا ينفكّان، فاختلال أحدهما مؤثّر باختلال الآخر، كما كان عدمه مؤثّراً في عدمه، والخلل العظيم إنّما يكون من خلل الدولة الكلّيّة، مثل دولة الفرس أو الروم أو العرب على العموم، أو بني أميّة أو بني العبّاس كذلك، وأمّا الدولة الشخصية مثل دولة أنوشروان أو هرقل أو عبد الملك ابن مروان أو الرشيد، بأشخاصها متعاقبة على العمران حافظة لوجوده وبقائه، وقريبة الشبه بعضها من بعض، فلا تؤثر كثير اختلال؛ لأنَّ الدولة في الحقيقة الفاعلة في مادة العمران، إنّما هي للعصبيّة والشوكة، وهي مستمرة مع أشخاص الدول، فإذا ذهبت تلك العصبيّة ودفعتها عصبيّة أخرى مؤثّرة في العمران، فأذهبت أهل الشوكة بأجمعهم عظم الخلل"^(٢).

فالدولة تبني المدن، ويتوقّف مدى التحضر فيها على مساندة الدولة وحمائتها، وهي الدافع إلى تطوير المؤسسات الاقتصادية وتنظيمها "إنّها السوق الأعظم وفيها نفاق كل

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ٢، ص ١٢٣.

(٢) (ن، م)، ص ٢٣٥.

شيء^(١)، وهي السبب الكامن وراء كل ما يتصل بالحضارة، وهي سبب لانتعاش العلوم وازدهارها مباشرة بواسطة دعمها للمؤسسات العلمية، وغير مباشرة بصفاتها المسببة للظواهر الأخرى للمدينة.

ورأى ابن خلدون أنَّ نشأة الدول وزوالها، يخضعان لنظم تكون الجماعات السياسية وآلياتها العصبية وغايتها الملك، واكتشف العلاقة السببية بين تطور الدول وتطور العمران من حالة البداوة التي تركز على الرعي في الاقتصاد إلى حالة الحضارة والمدينة، وهنا ربط بين التنظيمات السياسية والحركة العمرانية التي تقوم في المجتمع.

لقد وازى ابن خلدون بين مراحل التطور الطبيعي للدولة من القبيلة إلى الملك الذي يبث بذور الشقاق في الجسم الواحد وآلياته العصبية، عن طريق التنظيم الهرمي للدولة نفسها، وبين مراحل التطور العمراني من البداوة إلى العمران الحضري والتمدين الذي يتصف بالبخس والترف والملكية الخاصة وتراكم الثروة والغنى المؤدي إلى التفكك والاحتلال، فتقبل الدولة على "مناحي الضعف والهرم لفساد العصبية بذهاب البأس من أهلها"، وتكثر عواندهم وتزيد نفقاتها على أعطياتهم، ولا يفي دخلهم بخرجهم^(٢)، "وينسون عهد البداوة والخشونة، كأن لم يكن، ويفقدون حلاوة العز والعصبية"^(٣)، "والحضارة تتفاوت بتفاوت العمران، فمتى كان العمران أكثر، كانت الحضارة أكمل...، وغاية العمران هي الحضارة والترف، وأنه إذا بلغ غايته انقلب إلى الفساد وأخذ في الهرم"^(٤).

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ٢، ص ٢٨٦.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢٨٤.

(٣) (ن، م)، ص ٢٨٨.

(٤) (ن، م)، ص ٢٢٩.

كما أنَّ عمليّة بناء المدن والأمصار ذات الهياكل والأجرام، تحتاج إلى "اجتماع الأيدي وكثرة التعاون، وليست من الأمور الضرورية للناس التي تعمّ بها البلوى حتى يكون نزوعهم إليها شوقيّاً واضطرابيّاً، بل لا بُدّ من إكراههم على ذلك وسوقهم إليه مضطهدين بعضا المُلْك، أو مُرغمين في الثواب والأجر الذي لا يفي به لكثرتُه إلّا المُلْك والدولة"^(١).

إذن للدولة شأن أساسي بال عمران، فالعمران ينتقل بانتقال كرسي الدولة؛ لأنّ قوة العمران من قوّة الدولة، وهكذا، فإنّ نظرية ابن خلدون حول العمران يتّجانبها محوران متوازنان لا غنى لأحدهما عن الآخر، وهما: محور الدولة وتطوُّرها وآليتها الاجتماعيّة العصبيّة وغايتها المُلْك، والتمدين والتطوُّر من البداوة للحضارة وتعبيره المدينة.

أدوار وعمر الدولة:

يتكلّم ابن خلدون عن فكرة نشوء الدول وتطوُّرها وكأنّها ظاهرة بيولوجيّة، فقد قال: "العمر للدول بمثابة عمر الشخص من التّزيد إلى سنّ الوقوف، ثمّ إلى سنّ الرجوع"^(٢). وعند دراسة ابن خلدون لأعمار الدول، فإنّه يقدِّرها ما بين مائة إلى مائة وعشرين سنة، فهو يورد في المقدمة قوله: "إنّ الدولة في الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال، والجيل هو عمر شخص واحد من العمر الوسط، فيكون أربعين الذي هو انتهاء النمو والنشوء إلى غايته...، ولهذا قلنا إنّ عمر الشخص الواحد هو عمر الجيل...، وإنّما قلنا أنّ عمر الدولة في الغالب لا يعدو ثلاثة أجيال...، وهذه الأجيال الثلاثة أعمارها مائة وعشرين سنة، ولا تعدو الدولة في

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ٢، ص ١٢٣.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢٨٩.

الغالب هذا العمر بتقريب قبله أو بعده، إلا أن عرض لها عرض آخر من فقدان المطالب^(١).

ولكن ابن خلدون لا يضع هذه القاعدة كقاعدة مطلقة، وقد أشار إلى ذلك بقوله: "إلا أن الدولة في الغالب لا تعدو أعمار ثلاثة أجيال"^(٢)، كما أنه يورد في أكثر من مكان في المقدمة، بأن هناك استثناءات، إذ إن بعض الدول دامت أكثر أو أقل من ذلك؛ لأن عظم الدولة واتساع نطاقها وطول أمدتها على نسبة القائمين بها في القلة والكثرة، "لأن عمر الحادث من قوة مزاجه، ومزاج الدولة إنما هو بالعصبية، فإذا كانت العصبية قوية، كان المزاج تابعاً لها، وكان أمد العمر طويلاً، والعصبية إنما هي بكثرة العدد ووفوره"، وانظر في ذلك دولة العبيديين كان أمدها قريباً من مائتين وثمانين سنة، ودولة صنهاجة دونهم... ودولهم الموحدون لهذا العهد تناهز مائتين وسبعين سنة"^(٣).

ثم يعود ابن خلدون لتأكيد نظريته بالقول: "إن الملك والدولة غاية العصبية، وأن الحضارة غاية للبداءة، والعمران كله من بداءة وحضارة ومثلك وسوقة له عمر محسوس، كما أن للشخص الواحد من أشخاص المكونات عمراً محسوساً، وتبين في المعقول والمنقول أن الأربعين للإنسان غاية في تزايد قواه ونموه، وأنه إن بلغ سن الأربعين وقفت الطبيعة عن أثر النشوء والنمو برهة، ثم تأخذ بعد ذلك في الانحطاط"^(٤).

وعند حديث ابن خلدون عن الدول وأعمارها وتطورها وانحطاطها وزوالها، فإنه لم يتوصل إلى ذلك بشكل عفوي، وإنما جاء ذلك نتيجة لدراسة متأنية لأحوال الدول التي نشأت

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢٨٨-٢٨٩.

(٢) (ن، م)، ص ٢٨٧.

(٣) (ن، م)، ص ٢٧٥-٢٧٦.

(٤) (ن، م)، ص ٤٤.

وزالت على مرّ العصور، ويشير لذلك بقوله: "واعتبر هذا بما وقع في العرب لما انقرض ملك عاد، قام به من بعدهم ثمود، ومن بعدهم العمالة، وبعدهم حمير، وبعدهم التباينة، ومن بعدهم الأنواء، ثم جاءت الدولة لمضر، وكذا الفرس لما انقرض أمر الكينية ملك من بعدهم الساسانية حتى نأذن الله بانقراضهم أجمع بالإسلام، وكذا اليونانيون انقرض أمرهم وانتقل إلى الروم، وكذا البربر بالمغرب، لما انقرض أمر مغراوة وكنامة الملوك الأول منهم رجع إلى صنهاجة، ثم الملتمين من بعدهم، ثم من بقي من شعوب زناتة، وأصل هذا كله، إنما يكون بالعصبيّة، وهي متفاوتة في الأجيال والملك بخلقه الترف وبذهبه"^(١).

ويذكر إيف لاکوست، أن "ابن خلدون استطاع باستناده إلى معيار تنظيم النشاط الإنتاجي الذي يحدّد قوام الجنس البشري أن يقارن بنباهة، بين مجتمعات جد مختلفة من حيث الدين والجنس والمنطق والعصور التي وجدت فيها، ولم تكن المجتمعات متماثلة، ولكنها كانت متشابهة من حيث نمط إنتاجها، وكان نمط الإنتاج هذا يحدّد لدى كل منها بنى وتطوّرات متشابهة نسبياً، وبفضل هذا المنهج المقارن استطاع ابن خلدون إلى حد كبير، تحقيق تعميم عدد كبير من الوقائع والوصول إلى مخطّطه في تطوّر الدولة"^(٢).

وابن خلدون لا يغفل العامل الاجتماعي الاقتصادي والأنماط والبنى في قصر أو طول عمر الدولة في تطوّر ها وتقدّمها أو تخلفها، ويشير إلى أن "الأوطان الكثيرة القبائل قلّ أن تستحكم فيها دولة لاختلاف الآراء والأهواء، وأن وراء كل رأي منها وهوى عصبيّة تمنع دونها، فبكثر الانتفاض على الدولة والخروج عليها في كل وقت، وإن كانت ذات

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢٤٠.

(٢) إيف لاکوست، العلامة ابن خلدون، ص ١٩٣.

عصبية؛ لأن كل عصبية ممن تحت يدها نطن في نفسها متعة وقوة^(١)، ويعكس هذا، الأوطان الخلوة من العصبية يسهل تمهيد الدولة فيها، ويكون سلطانها وادعاً لقلّة الهرج والانتقاض^(٢).

وفي كل الأحوال، فإن ابن خلدون يبحث في القوانين الداخلية التي تحدّد قيام وانهيار الدول وهو في تفكيره السياسي لا يبحث فيما يجب أن يكون، بل يقتصر على بحث ما هو كائن أو واقع بالفعل من أحوال الدول والأمم، فجل ما يريد معرفته إنما هو الوقوف على ظاهرة دورية معينة والقوانين التي تتحكم في سيرها وتؤدي إلى تعاقبها حيناً بعد حين، إذ إن وجود الدولة في نظره أمر واقع يتجدّد ويتعاقب بحكم قوانينه الداخلية ومبررات وجوده الذاتي، بصرف النظر عن اتجاه الأفراد والجماعات، ومن ثم لا بدّ من البحث عن نشأتها وقوانين تطوّر ها ودواعي ضعفها وانحطاطها^(٣).

ولكن الأمر الذي يجب التوقّف عنده، هو أن ابن خلدون يدرك تماماً أن هناك دول عديدة لا تنطبق عليها نظريته حول عمر الدول، كالدولة العباسية، التي عاشت أكثر من خمسة قرون من الزمان، والدولة الأموية في الأندلس عاشت أكثر من قرنين ونصف قرن، وكذلك دولة العبيديين في أفريقية ومصر عاشت نحو هذا القدر، وهذا يقود للاستنتاج أن قاعدة ابن خلدون ذات شقين: الشق الأول أن للدول أعماراً، وهذا صحيح، والشق الثاني أن أعمارها محدّدة بثلاثة أجيال، وهذا رأي فيه كلام.

ونجد تفسير هذا الالتباس عند الجابري، وتفسيره للعلاقة بين العصبية والدولة، إذ يرتبط مفهوم الدولة عند ابن خلدون بنظريته في العصبية ارتباطاً عضوياً، ولذلك كان معنى

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢٧٧.

(٢) (ن، م)، ص ٢٧٨.

(٣) محمد عبدالرحمن مرحبا، تاريخ العلوم عند العرب، ص ٥٢٨-٥٢٩.

الدولة عنده يختلف باختلاف الزاوية التي ينظر منها إلى العصبية الحاكمة ورجاليتها والعلاقات السائدة بينهم من جهة، وبين العصبية الخاضعة لهم من جهة ثانية. ويرى الجابري أن الدولة عند ابن خلدون: "هي الامتداد المكاني والزمني لحكم عصبية ما"^(١). ومن هنا يمكن تصنيف آرائه فيها إلى قسمين: ما يتناول امتداد الدولة في المكان؛ أي مدى نفوذها واتساع رقعتها، وما يتناول استمرارها في الزمان؛ أي مختلف المراحل التي يجتازها حكم العصبية الحاكمة منذ يوم استلامها للسلطة إلى يوم خروجها من يدها. والدولة من حيث امتداد حكم العصبية الغالبة في المكان تنقسم إلى نوعين: دولة خاصة، ويقصد بها حكم عصبية خاصة في إقليم معين تابع ولو نظرياً لحكم عصبية عامة تمتد سلطاتها إلى أقاليم عديدة فتشكل هكذا الدولة العامة، فالدولة البويهية مثلاً هي دولة خاصة بالنسبة إلى الدولة العباسية التي كانت تشملها وتشمل غيرها من الإمارات مما جعل منها دولة عامة. فالدولة العامة إذن، هي الدولة التي تخضع لغيرها بشكل من أشكال الخضوع والتي قد تمتد سلطاتها فعلياً إلى جميع المناطق الداخلة تحت نفوذها، كما قد تكون سلطاتها على بعض الأقاليم التي قامت فيها دول خاصة أو إمارات سلطة اسمية، وبهذا الاعتبار، فإن سلطة الدولة الخاصة "ملك ناقص"، في حين أن سلطة الدولة العامة "ملك تام"^(٢).

أما إن نظر ابن خلدون إلى الدولة من ناحية الامتداد في الزمان، فهو يصنفها إلى صنفين: دولة شخصية، وهي حكم شخص واحد من أهل العصبية صاحبة الملك والرئاسة مثل: دولة معاوية أو هرقل أو المأمون... إلخ، وهي بطبيعة الحال محدودة زمنياً بمدة حكم

(١) الجابري، العصبية والدولة، ص ٢١١.

(٢) (ن م)، ص ٢١٢.

هذا الشخص، والصنف الثاني، هي الدولة الكلية وهي مجموع الدول الشخصية التي ينتمي أصحابها إلى عصبية واحدة خاصة كانت أو عامة، فالدولة الأموية مثلاً دولة كلية باعتبارها دولة عصبية خاصة من العصبية العربية، وهي عصبية بني أمية، والدولة العربية سواء كانت أموية أو عباسية هي أيضاً دولة كلية باعتبارها دولة عصبية عامة واحدة، هي عصبية العرب جميعاً، وذلك في مقابل دولة الروم أو الفرس^(١).

ويؤكد ابن خلدون مراراً، أن قوة الدولة من قوة العصبية "لأن الدولة بالحقيقة الفاعلة في مادة العمران إنما هي للعصبية والشوكة"^(٢).

وكما تختلف رقعة الدولة اتساعاً وضيقاً باختلاف عصبية أهلها في الكثرة والقلّة، وباختلاف نوع عصبيتها، وحال عصبية المناطق التي تريد الامتداد إليها، تختلف سلطتها كذلك من حيث القوة والضعف تبعاً لقوة العصبية. والمقصود بقوة العصبية هنا، ليس الكثرة في العدد، بل مدى تلاحمها وانسجام العناصر المكونة لها، فكما أن التلاحم والانسجام يكونان أقوى في العصبية التي تتولى الرئاسة على مجموع العصبية المنضوية تحت لوائها بالغلب أو بالتحالف، فكذلك تكون سلطة الدولة أقوى، حيث تقيم هذه العصبية صاحبة الرئاسة وهي إنما تقيم في المركز؛ أي في العاصمة، من أجل هذا كانت "الدولة في مركزها أشد ما يكون في الطرف والنطاق، وإذا انتهت إلى النطاق الذي هو الغاية عجزت وأقصرت عمّا وراءه"^(٣).

كما أن الدولة إذا كانت قوية وقائمة على تجمع عصبية قري وواسع، اتسعت رقعتها ودلم عهدها، وكانت بالتالي أكثر تعميراً وأقوى عمراناً والسبب في ذلك أن الآثار تحدث

(١) الجابري، العصبية والدولة، ص ٢١٢.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ج ٢، ص ٢٣٤.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢٧٤.

عن القوة التي بها كانت أولاً، وعلى قدرها يكون الأثر، فمن ذلك مباني الدول وهياكلها العظيمة، فإنما تكون على نسبة قوة الدولة في أصلها؛ لأنها لا تتم إلا بكثرة الفعلة واجتماع الأيدي على العمل والتعاون فيه، فإذا كانت الدولة عظيمة فسيحة الجوانب، كثيرة الممالك والرعايا، كان الفعلة كثيرين جداً، وحُشروا من آفاق الدولة وأقطارها فتمَّ العمل على أعظم هياكله^(١).

وإذا كان ابن خلدون بخصوص رقعة الدولة، قد قرَّر أن كل دولة لها حصّة من الممالك والأوطان لا تزيد عليها^(٢)، فهو يقرّر أيضاً، وبخصوص استمرارها في الزمان (أن الدولة لها أعمار طبيعية كما للأشخاص)^(٣).

والمقصود بالأعمار هنا، المراحل التي يجتازها الشخص في حياته من طفوله وشباب وشيخوخة، والدولة مثل الشخص تنتقل من الطفولة (طور التأسيس) إلى الشباب (طور العظمة) إلى الشيخوخة (طور الهرم).

ولكن ماذا يقصد ابن خلدون بـ "أطوار الدولة"، هل يقصد بها ما نفهمه نحن اليوم من عبارة (الدورة التاريخية)، أم أنه يعني بها شيء آخر؟ إن تحديد مقصود ابن خلدون من أطوار الدولة سيزيل كثيراً من جوانب الغموض والالتباس التي تكتنف آراءه في الدولة وحركة التاريخ^(٤).

بما أن العصبية نوعان: خاصة، وعامة، والرئاسة بالتالي الملك، هي رئاسة إحدى العصبيات الخاصة على باقي العصبيات التي تشكّل معها عصبية عامة واحدة، "والرئاسة لا

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢٩٩.

(٢) (ن، م)، ص ٢٧٣.

(٣) (ن، م)، ص ٢٨٧.

(٤) الجابري، العصبية والدولة، ص ٢١٥.

تكون إلا بالغلب، والغلب لا يكون بالعصبية...، والرئاسة على القوم إنما تكون متناقلة في مثبت واحد، يُعَيَّن له الغلب بالعصبية، "وأنها لا تنتقل إلا إلى الأقوى من فروعها"^(١)، فإن أطوار الدولة لا تعني في ذهن ابن خلدون إلا هذه العملية ذاتها، عملية انتقال الرئاسة والملك من فرع إلى آخر داخل العصبية الغالبة.

فالمسألة إذن، وفي هذا النطاق، لا تتعلق بدورة اجتماعية تاريخية، كما يتبادر إلى ذهن البعض، وإنما يتعلق الأمر فقط بـ "دورة عصبية"؛ أي بانتقال الحكم والسلطة من عصبية خاصة إلى أخرى مماثلة داخل عصبية عامة واحدة^(٢).

وانتقال الحكم من عصبية خاصة إلى أخرى، لا يؤثر في الحضارة والعمران، ويشير ابن خلدون لذلك بقوله: "وأما الدولة الشخصية، مثل دولة أنوشروان أو هرقل أو عبد الملك بن مروان أو الرشيد، فأشخاصها متعاقبة على العمران حافظه لوجوده وبقائه وقريبة الشبه بعضها من بعض، فلا تؤثر كثير اختلال في العمران؛ لأن الدولة بالحقيقة الفاعلة في مادة العمران إنما هي العصبية والشوكة وهي مستمرة على أشخاص الدول"^(٣).

أما إذا انتقل الحكم من عصبية عامة كبرى إلى عصبية مماثلة، لا تربطها بها أية رابطة عصبية، فحينئذ يكون الخلل الذي يصيب العمران عظيماً وكبيراً، وهذا "الخلل العظيم إنما يكون من خلل الدولة الكلية، مثل دولة الفرس أو الروم أو العرب على العموم، أو بني أمية أو بني العباس كذلك"^(٤).

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢١٣.

(٢) الجابري، العصبية والدولة، ص ٢١٦.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، ج ٢، ص ٢٣٤.

(٤) (ن، م)، ص ٢٣٤.

ففي هذه الحالة فقد يمكن الحديث عن "الدورة الاجتماعية"، بمعنى انتقال الحضارة من أمة إلى أخرى، وليس هذا الانتقال هو الذي يعنيه ابن خلدون عندما يتحدث عن أطوار الدولة، ويحددها في ثلاثة أجيال تتم في مدة ١٢٠ سنة، بل إنما يعني بذلك، الدورة العصبية من عصبية إلى أخرى؛ أي تناوب العصبية الخاصة على الحكم في إطار عصبية عامة واحدة^(١).

إن من الخطأ القول إن ابن خلدون، يرى أن الدورة الاجتماعية (أو التاريخية أو الحضارية)، تتم حسب ما حدده للدولة من أطوار، على أن ابن خلدون يشير فعلاً إلى مثل هذه الدورة الاجتماعية الحضارية الكبرى، ولكنه لا يحدد مدتها بأطوار معينة، يقول مميّزاً بين الدوريتين "إذا انقرضت دولة، فإنما يتناول الأمر منهم من له عصبية مشاركة لعصبيتهم التي عُرِف لها التسليم والانقياد وأونس منها الغلب لجميع العصبية، وذلك إنما يوجد في النسب القريب منهم؛ لأن تفاوت العصبية بحسب ما قُرب من ذلك النسب التي هي فيه أو بعد حتى إذا وقع في العالم تبديل كبير، من تحويل ملة، أو ذهاب عمران أو ما شاء الله من قدرته، فحينئذ يخرج عن ذلك الجيل الذي تأذن الله بقيامه بذلك التبديل، كما وقع لمُضر حين غلبوا على الأمم والدول وأخذوا الأمر من أيدي أهل العالم، بعد أن كانوا مكبوحين عنه أحقاباً"^(٢).

(١) الجابري، العصبية والدولة، ص ٢١٦.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢٤١.

وبالتالي، يمكن القول أن نظرية ابن خلدون في أطوار الدولة، يجب أن نحصرها في إطارها الذي وضعها فيه، إطار انتقال الرئاسة والملك، من عصبية خاصة إلى أخرى مماثلة لها داخل تجمع عصبي واسع^(١).

ويمكن تتبّع هذه الأجيال كما يلي:

١- **الجيل الأول:** يعيش حياة بدوية خشنة بعيدة عن الترف وعن الملذات لم يزلوا على خلق البداوة وخشونتها وتوحشها من شطف العيش والبسالة والافتراس والاشتراك في المجد، فلا تزال سورة العصبية محفوظة فيهم فحدهم مرهف وجانبهم مرهوب والناس لهم مغلوبون^(٢).

٢- **الجيل الثاني:** وهو الجيل الذي يتحقّق على يديه الملك والذي يؤسّس الدولة، فينتقل من الحياة البدوية الخشنة أو من العمران البدوي إلى الحياة المدنية المترفة أو العمران الحضري، والجيل الثاني تحوّل حالهم بالملك والرفه من البداوة إلى الحضارة، ومن الشطف إلى الترف والخصب، ومن الاشتراك في المجد إلى انفراد الواحد به وكسل الباقيين عن السعي فيه، ومن عزّ الاستطالة إلى ذلّ الاستكانة، فتتكسر سورة العصبية بعض الشيء، ويؤنس منهم المهانة والخضوع، ويبقى لهم الكثير من ذلك بما أدركوا الجيل الأول، وباشروا أحوالهم وشاهدوا من اعتزازهم وسعيهم إلى المجد وتراميهم إلى المرافعة والحماية، فلا يسعهم ترك ذلك بالكلية،

(١) الجابري، العصبية والدولة، ص ٢١٧.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢٨٨.

وإن ذهب منه ما ذهب، ويكونون على رجاء من مراجعة الأحوال التي كانت للجيل الأول، أو على ظنٍّ من وجودها فيهم^(١).

٣- الجيل الثالث: يقول ابن خلدون عنه "فينسون عهد البداوة والخشونة كأن لم تكن، ويفقدون حلاوة العزِّ والعصبية بما هم فيه من ملكة القهر، ويبلغ الترف فيهم غاية تبتكوه من النعيم وعضارة العيش، فيصيرون عيالاً على الدولة، ومن جملة النساء والولدان المحتاجين للمدافعة عنهم، وتسقط العصبية بالجملة، وينسون الحماية والمدافعة والمطالبة، ويلبسون على الناس في الشارة والزِّي وركوب الخيل وحسن الثقافة يُمَوِّهون بها وهم في الأكثر أجبن من النسوان على ظهورها، فإذا جاء المطالب لهم لم يفاوضوا مدافعتهم، فيحتاج صاحب الدولة حينئذٍ إلى الاستظهار بسواهم من أهل النجدة، ويستكثر بالموالي ويصطنع من يغني عن الدولة بعض الغناء، حتى يأذن الله بانقراضها فتذهب الدولة بما حملت"^(٢).

أطوار الدولة:

تمر الدولة بعدة مراحل وأطوار، حدَّدها ابن خلدون بخمس، إذ يقول: "اعلم أنَّ الدولة تنتقل في أطوار مختلفة وحالات متجددة، ويكتسب القائمون بها في كل طور خلقاً من أحوال ذلك الطور لا يكون مثله في الطور الآخر، وحالات الدولة وأطوارها لا تعدو في الغالب خمسة"^(٣).

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢٨٨.

(٢) (ن، م)، ص ٢٨٩.

(٣) (ن، م)، ص ٢٩٦.

والدولة بالنسبة للعمران بمثابة الصورة للمادة، لا تنفك إحداهما عن الأخرى، إنك لا تستطيع أن تتصور الملك دون العمران، ولا العمران دون الملك، وإذا اختل أحدهما اختل الآخر، والتطور الذي بطراً على الدولة قسماً، أحدهما خارجي، والآخر داخلي.

أ- التطور الخارجي: هو تطور رقعة الدولة في الاتساع والتقليص، وذلك لأن لكل دولة كما ذكر ابن خلدون حصنة من الممالك لا تزيد عليها، وهذه الحصنة متفاوتة ومتناسبة مع عدد القاطنين بها، ومعنى ذلك، أن الدولة تتسع في أول الأمر حتى تصل إلى أقصى حدودها، ثم تأخذ بالتقليص شيئاً فشيئاً لضعف قوتها في المركز، فيتجاسر عليها عدوها المجاور ويستولي على أطرافها، أو ينور على ملكها أحد المنافسين له من أقاربه أو عماله ويستقل في أحد الأقاليم البعيدة، وهكذا تنقسم الدولة إلى عدة دول، وقد تضمحل دفعة واحدة إذا غلب عليها في مركزها فاتح أو غالب قوي فلا ينفعها بقاء الأطراف.

ويفسر ابن خلدون ذلك، بقوله: "والعلة الطبيعية في ذلك، أن قوة العصبية هي من سائر القوى الطبيعية، وكل قوة العصبية هي من سائر القوى الطبيعية، وكل قوة يصدر عنها فعل من الأفعال، فشأنها ذلك في فعلها، والدولة في مركزها أشد ما تكون في الطرف والنطاق، وإذا انتهت إلى النطاق الذي هو الغاية، عجزت وقصرت عما وراءه، شأن الأشعة والأنوار إذا انبعثت من المراكز والدوائر المنفسحة على سطح الماء من النقر عليه، ثم إذا أدركها الهرم والضعف، فإنما تأخذ في التناقص من جهة الأطراف، ولا يزال المركز محفوظاً إلى أن يتأذن الله بانقراض الأمر جملة، فحينئذ يكون انقراض المركز، وإذا غلب على الدولة في مركزها، فلا ينفعها بقاء الأطراف والنطاق، بل تضمحل لوقتها"^(١).

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢٧٤.

ب- التطور الداخلي: وهو تطور الأحوال والعادات والأخلاق داخل الدولة الواحدة، أو هو تطور ممارسات الدولة وعمرانها، يقول ابن خلدون: "اعلم أن الدولة تنتقل في أطوار مختلفة وحالات متجددة، ويكتسب القائمون بها في كل طور خلقاً من أحوال ذلك الطور لا يكون مثله في الطور الآخر؛ لأن الخلق تابع بالطبع لمزاج الحال الذي هو فيه"^(١)، ويمكن تتبع أطوار الدولة كما سلسلها ابن خلدون كما يلي:

- الطور الأول: لا تقوم الدولة إلا بالعصبية بما فيها من النصرة واستماتة كل واحد دون صاحبه، يقول ابن خلدون "الأول طور الظفر وغلب المدافع والاستيلاء على الملك وانتزاعه من أيدي الدولة السالفة قبلها، فيكون صاحب الدولة في هذا الطور أسوة قومه في اكتساب المجد وجباية المال والمدافعة عن الحوزة والحماية، لا ينفرد دوتهم بشيء؛ لأن ذلك هو مقتضى العصبية التي وقع بها الغلب، هي لم تزل بعد بحالها"^(٢).

ويتميز هذا الطور باستمرار العصبية داخل العصبية التي استلمت الحكم والسلطة، إذ إن العصبية الحاكمة هنا تعتبر الحكم مغنماً لها ككل، ورئيسها يعتبر نفسه واحداً منها، فهو "لا ينفرد دوتهم بشيء؛ لأن ذلك هو مقتضى العصبية"^(٣)، "وهم ظهراؤه على شأنه وبهم يقارع الخارجين على دولته، ومنهم من يقلد أعمال مملكته ووزارة دولته وجباية أمواله؛ لأنهم أعوانه على الغلب، وشركاؤه في الأمر، ومساهموه في سائر مهماته"^(٤)، وهكذا فنوع

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢٩٦.

(٢) (ن، م)، ص ٢٩٦.

(٣) (ن، م)، ص ٢٩٦.

(٤) (ن، م)، ص ٣١٢.

العلاقة السائدة داخل العصابة الحاكمة في هذا الطور تقوم على أساس "المساهمة والمشاركة"^(١).

"ولمّا كان الجاه مفيداً للمال"، فإنّ المساهمة في الجاه والسلطة تستلزم ضرورة المشاركة في المال والثروة، وهذا ما يشير إليه ابن خلدون بقوله: "إنّ الجباية في أول الدولة تتوزّع على أهل القبيل والعصبية، بمقدار غنائمهم وعصبيتهم...، فرئيسهم في ذلك متجاف لهم عمّا يسمون إليه من الجباية، معترض من ذلك بما هو يروم من الاستبداد عليهم، فله عليه عزة، وله إليهم حاجة، فلا يطير في سهمانه من الجباية إلاّ الأقل من حاجته"^(٢).

والسلطة هنا وما يتبعها من جاه ونفوذ وثروة، هي جميعاً لأهل العصبية كلهم. أمّا الموظفون الذين قد يضطر رئيس العصابة إلى الاستعانة بهم في المجد بل خدام العصبية صاحبة المجد والرئاسة، والعلاقة السائدة داخل العصابة الحاكمة قائمة على المساهمة في السلطة، والمشاركة في الثروة الناجمة من غنائم النصر^(٣). ولذلك، تكون الدولة قوية مرهوبة نافذة الكلمة على جميع المناطق التي تمتدّ إليها سلطتها؛ لأنّ "المجد مشتركاً بين العصابة، وكان سعيهم له واحداً، كانت همّتهم في التغلب على الغير والذبّ عن الحوزة، أسوة في طموحها وقوة شكاينها ومرماهم إلى العزّ جميعاً، وهم يستطيّبون الموت في بناء مجدهم ويؤثرون الهلكة على فسادهم"^(٤).

أمّا عن علاقة الدولة مع أهل العصبيات الذين أصبحوا تحت سلطتها، ومع سكان المناطق الخاضعة لسيطرتها، فهي كذلك علاقات تتسم بالرفق والتسامح؛ لأنها صادرة عن

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢٨٢، ج ٢، ص ٧٤.

(٢) (ن، م)، ص ٢٥٩.

(٣) (ن، م)، ص ٢٢٢.

(٤) (ن، م)، ص ٢٨٤.

الخلال الحميدة التي جعلت العصبية الحاكمة تتبوأ منصب الرئاسة، ومن ثمّ الملك، يقول ابن خلدون "فإذا نظرنا في أهل العصبية ومن حصل لهم الغلب على كثير من النواحي والأمم، فوجدناهم يتنافسون في الخير وخلاله، علمنا أنّ هذه خلق السياسة قد حصلت لديهم واستخفوا بها أن يكونوا ساسة لمن تحت أيديهم أو على العموم"، ومن خلال التي "تكون شاهدة لهم بالملك إكرام العلماء والصالحين والأشراف وأهل الأحساب وأصناف التجار والغرباء وإنزال الناس منازلهم، وذلك أنّ إكرام القبائل وأهل العصبية والعشائر لمن يناهضونهم في الشرف ويجاذبهم حبل العشير والعصبية ويشاركهم في اتساع الجاه أمر طبيعي يحمل عليه في الأكثر الرغبة في الجاه أو المخالفة من قوم المكرم أو التماس مثلها منه"^(١).

إذن علاقة صاحب الدولة مع أهل عصبية مبنية على سياسة كسب القلوب، ومع العصبية الأخرى، فهي تستهدف كسب ولائها ومناصرتها.

أمّا على صعيد السياسة المالية، فالدولة وبسبب قربها من حياة البداوة تكون قليلة الحاجات لعدم الترف وعوائده، فيكون خرجها وإنفاقها قليلاً، فيكون في الجباية حينئذ وفاءً بأزيد منها، بل بفضل منها كثير من حاجاتهم"^(٢)، وبالتالي، تكون الضرائب معتدلة على الناس، والنفقات بلا مبالغة، فتكسب رضى الرعية، ويتراكم المال في يد الدولة؛ لأنّ خفض قيمة الضريبة يعود على الدولة بأموال كثيرة لكثرة من يدفعها من أفراد الرعية؛ لأنّه إذا كثرت أعداد تلك الوظائف والوزائع، كثرت الجباية التي حملتها"^(٣)، والنتائج التي تترتب من كل ذلك، ظهور بواذر الرخاء والرفاهية على مختلف المستويات، لتنتقل الدولة إلى طور آخر من أطوارها.

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢٣٣.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ج ٢، ص ٦٩.

(٣) (ن، م)، ص ٦٧.

٢- طور الاستبداد والانفراد بالملك: يقول ابن خلدون "يكون صاحب الدولة في هذا الطور معنيًا باصطناع الرجال، واتخاذ الموالي والصنائع والاستئثار من ذلك لجذع أنوف أهل عصبية وعشيرته، المقاسمين له في نسبه، الضاربين في الملك بمثل سهمه، فهو يذافعهم عن الأمر، ويصدّهم عن موارده"^(١)، ويضطر السلطان للتغلب على أصحاب العصبية إلى الاستعانة بالموالي والمصطنعين؛ أي أنه يبدأ بالاستعانة بجيش منظم للمحافظة على الملك، وصاحب الدولة يوجس من أهل عصبية فيكبحهم عن التطاول لمشاركته، ولا يتم له ذلك إلاّ بالعناء الشديد "فيعاني من مدافعته ومغاليته مثل ما عانوه الأولون في طلب الأمر وأشد"^(٢).

ويرى ابن خلدون أن الانفراد بالسلطة سبيل طبيعي وفطري لدى البشر، فالملك بعد أن يستتب له الأمر "فيأنف حينئذ من المساهمة والمشاركة في استتباعهم والتحكم فيهم ويجيء خلق التآله الذي في طباع البشر مع ما تقتضيه السياسة من انفراد الحاكم؛ لفساد الكل باختلاف الحكام... فيجذع حينئذ أنوف العصبية ويكبح شكائهم عن أن يسموا إلى مشاركته في التحكم، ويقرع عصبيتهم عن ذلك، ويفرد به ما استطاع حتى لا يترك لأحد منهم في الأمر ناقة ولا جملاً، يفرد بذلك المجد بكليته ويدفعهم عن مساهمته فيه، وقد يتم ذلك للأول من ملوك الدولة، وقد لا يتم إلاّ للثاني أو الثالث، على قدر ممانعة العصبية وقوتها، إلاّ أنه أمر له بدّ منه في الدول"^(٣).

وهكذا تنقلب المشاركة إلى صراع، والتحالف إلى عدا، ويصبحون في حقيقة الأمر من بعض أعدائه، واحتاج في مدافعته عن الأمر وصدّهم عن المشاركة إلى أولياء

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢٩٧.

(٢) (ن، م)، ص ٢٩٧.

(٣) (ن، م)، ص ٢٨٢.

آخرين من غير جلدتهم يستظهر بهم عليهم، ويتولاهم دونهم، فيكونون أقرب إليه وأخص به قرباً واصطناعاً، وأولى إثارةً وجاهاً لما أنهم يستميون دونهم في مدافعة قومه عن الأمر الذي كان لهم والرتبة التي ألفوها في مشاركتهم، فيستخلصهم صاحب الدولة حينئذ ويخصهم بمزيد من النكرمة والإيثارة...، ويقلدهم جليل الأعمال والولايات من الوزارة والقيادة والجباية... وذلك حينئذ مؤذن باهتصام الدولة وعلامة على المرض المزمن لفساد العصبية التي كان بناء الغلب عليها^(١).

٣- طور الفراغ والدعة:

تبدأ في هذا الطور رقة الحضارة كما يسميها ابن خلدون، تحل مكان خشونة البداوة، وتتحصيل ثمار الملك مما تنزع طباع البشر إليه من تحصيل المال وتخليد الآثار وبعد الصيت، فيستفرغ وسعه في الجباية وضبط الدخل والخرج وإحصاء النفقات والقصد فيها، وتشديد المباني الحافلة والمصانع العظيمة والأمصار المتسقة والهيكل المرتفعة وإجازة الوفود من أشرف الأمم ووجوه القبائل، ويث المعروف في أهله، هذا مع التوسعة على صنائعه وحاشيته في أحوالهم بالمال والجاه^(٢).

والمال إذا تراكم بغري بالإففاق والتمتع، فيؤثر أهل الدولة الدعة والسكون، ويستمتعون بأحوال الدنيا وعمران الأرض "قالأمة إذا تغلبت وملكت ما بأيدي أهل الملك قبلها كثر رياسها ونعمتها فتكثر عوائدهم ويتجاوزون ضرورات العيش وخشونته إلى نوافله ورقته، ويذهبون إلى اتباع من قبلهم في عوائدهم وأحوالهم، وتصير لتلك النوافل عوائد ضرورية في تحصيلها، وينزعون من ذلك إلى رقة الأحوال في المطاعم والملابس والفرش

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢٩٨

(٢) (ن، م)، ص ٢٩٦.

والآنية، ويتفاخرون في ذلك، ويفاخرون فيه غيرهم من الأمم في أكل الطيب، ولبس الأنيق، وركوب الفاره، وبناعي خلفهم في ذلك سلفهم إلى آخر الدولة، وعلى قدر ملكهم يكون حظهم من ذلك، وترفعهم فيه إلى أن يبلغوا من ذلك الغاية التي للدولة أن تبلغها بحسب قوتها وعوائد من قبلها"^(١).

وتؤدي استعانة الملك بالمرتزقة والتفنن في ملذات الحضارة والحياة إلى التزامات مالية كبيرة تترتب على خزينة الدولة، وللقيام بها يلجأ إلى زيادة "الوظائف والوزائع على الرعايا والأكره والفلاحين وسائر أهل المغارم، ويزيد في كل وظيفة ووزيعة مقداراً عظيماً لتكثر له الجباية، ويضع المكوس على المبيعات وفي الأبواب...، ثم تتدرج الزيادات فيها بمقدار بُعد مقدار لتدرج عوائد الدولة في الترف وكثرة الحاجات والإنفاق بسببه"^(٢).

الطور الرابع: طور الفئوع والمسالمة ويكون صاحب الدولة في هذا قانعاً بما بنى أولوه، سلباً لأنظاره من الملوك واقتاله، مقلداً للماضين من سلفه، يتبع آثارهم حدو النعل بالنعل، ويقتفي طرقهم بأحسن مناهج الاقتداء، ويرى في الخروج عن تقليدهم فساد أمره، وأنهم أبصر بما بنوا من مجده"^(٣).

وبالتالي، يترك التعب والكذب والمغالبة، وينصرف إلى النعيم، وتكون الدولة في حالة من الركود والمسالمة، فلا شيء جديد ولا تغيير، كأن الدولة تنتظر بداية النهاية.

الطور الخامس: طور الإسراف والتبذير:

"يكون صاحب الدولة في هذا الطور مثقلاً لما جمع أولوه في سبيل الشهوات والملاذ والكرم على بطانته وفي مجالسه، واصطناع أخذان السوء وخضراء الدمن، وتقليدهم

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢٨٢.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ج ٢، ص ٦٧.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢٩٧.

عظيمات الأمور التي لا يستقلون بحملها، ولا يعرفون ما يأتون وما يذرون منها مستفسد الكبار الأولياء من قومه، وصنائع سلفه حتى يضطعنوا عليه ويتخاذلوا عن نصرته مضيعة من جنده بما أنفق أعطياتهم على شهواته وحجب عنه وجه مباشرته وتفقدته، فيكون منخرباً لما كان سلفه يؤسسون، وهادماً لما كانوا يبنون، وفي هذا الطور تتحصل في الدولة طبيعة الهرم، ويستولي عليها المرض المزمن الذي لا تكاد تخلص منه، ولا يكون لها معه برء إلى أن تنقرض^(١).

ويرجع ابن خلدون بداية انحلال الدولة إلى أمرين هما: انحلال العصبية وتفككها، والتدهور المالي نتيجة تبذير السلطان وحاشيته. ويشير لذلك بقوله: "إن مبنى الملك على أساسين لا بُدَّ منهما، بالأول الشوكة والعصبية، وهو المعبر عنه بالجند، والثاني المال الذي هو قوام أولئك الجند وإقامة ما يحتاج إليه الملك من الأحوال، والخلل إذا طرقت الدولة طرقها من هذين الأساسين"^(٢).

وصاحب الدولة الذي يستبد إلى أقصى درجات الاستبداد وينقلب على أهل عصبية ويستعين بغيرهم، ويتغنى الترف، فيحيط به 'هادمان هما الترف والفهر'^(٣).

وعندما يعمد إلى الإكثار من الضرائب والمغرم إلى الحد الذي يؤدي إلى تفكك العصبية وضجر السكان وتقاعسهم عن العمل، وتكون النتائج كارثية على الدولة، ولهذا تبدأ الدولة بالانهيار سياسياً واقتصادياً، ويؤكد ابن خلدون على العلاقة بين التدهور السياسي والتدهور الاقتصادي بقوله: "فاعلم أن الدولة في أولها تكون بدوية... فيكون لها خلق الرفق بالرعايا والقصد في النفقات والتعفف عن الأموال، فتتجافى عن الإمعان في الجباية... ثم

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢٩٨.

(٢) (ن، م)، ص ٩٤.

(٣) (ن، م)، ص ٩٥.

يحصل الاستيلاء ويعظم ويستفحل المُلْك فيدعوا إلى الترف، ويكثر الانفاق بسبب، فستعظم نفقات السلطان وأهل الدولة على العموم... وينتشر ذلك في الرعية؛ لأنَّ الناس على دين الدولة وعوائدها، ويحتاج السلطان إلى ضرب المكوس... ثمَّ تزيد عوائد الترف، فلا تفي بها المكوس، وتكون الدولة قد استفحلت في الاستطالة والقهر لمن تحت يدها من الرعايا، فتمتدَّ أيديهم إلى جمع المال من آمال الرعايا من مكس أو تجارة أو تعدُّ في بعض الأحوال بشبهة أو بغير شبهة، ويكون الجند في ذلك الطور قد تجاسروا على الدولة بما لحقها من الفشل والهرم في العصبية... ويكون الوهن في هذا الطور قد لحق الشوكة، وضعفت عن الاستطالة والقهر، فتصرف سياسة صاحب الدولة حينئذٍ إلى مداراة الأمور ببذل المال وبراء أنفع من السيف لقلة غنائه، فتعظم حاجته إلى الأموال زيادة على النفقات وأرزاق الجند، ولا تغني فيما يريد ويعظم الهرم في الدولة، ويتجاسر عليها أهل النواحي والدول^(١).

إنَّ هرم الدولة لا يعني دوماً زوالها في الحين، بل إنَّ نهايتها تتوقَّف على الظروف والمعطيات والأحوال القائمة، وقد يحدث أحياناً أن تطول فترة الهرم، وبالتالي عمر الدولة، ويشير لذلك ابن خلدون بقوله: "وتضعف الدولة المنغمسة كلها وربما طال أمدُها بعد ذلك فتستغني عن العصبية بما حصل لها من الصبغة في نفوس أهل أياالتها، وهي صبغة الانقياد والتسليم منذ السنين الطويلة التي لا يعقل أحد من الأجيال مبدأها ولا أوليتها، فلا يعقلون إلاَّ التسليم لصاحب الدولة، فيستغني بذلك عن قوة العصائب، ويكفي صاحبها بما حصل لها في تمهيد أمرها الأجراء على الحامية من جندي ومرترق، ويعضد ذلك ما وقع في النفوس عامة من التسليم، فلا يكاد أحد أن يتصور عصياناً أو خروجاً إلاَّ والجمهور منكرون عليه، مخالفون له، فلا يقدر على التصدي لذلك ولو جهد جهده... ثمَّ لا يزال أمر الدولة كذلك

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٩٨.

وهي تتلاشى في ذاتها، شأن الحرارة الغريزية في البدن العادم للغذاء إلى أن تنتهي إلى وقتها المقدور^(١)، أو أن تتعرض للهلاك، وتتعرض لاستيلاء الطلأ، فإن قصدها طالب انتزعها من أيدي القائمين بها، وإلا بقيت تتلاشى إلى أن تضمحل كالذبال في السراج إذا فنى زيته وطفى^(٢).

لقد رأى ابن خلدون أن الدولة قوة أعلى من المجتمع، وليست قوة مندمجة فيه، رآها منفصلة عنه، وأنها لا يمكن أن توجد إلا في مرحلة معينة من تطور العمران، فالعمران البدوي أو ما قبله ليس به نظام الدولة، ولا توجد الدولة إلا في العمران الحضري، هي إذن نتاج المجتمع عند درجة معينة من تطوره، ويرى ابن خلدون أن الدولة كلما مر الزمان عليها انفصلت أكثر فأكثر عن بقية الشعب، وأصبحت تمثل طبقة أعلى من طبقات الشعب، فالسلطان وحاشيته بعد أن يستقر لهم الملك يتخذون الجند المرتزقة ليدافعوا عنهم، وينفصلوا عن بقية الشعب^(٣).

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ٢، ص ٩٦.

(٢) (ن، م)، ص ٩٨.

(٣) زينب الخضير، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، ص ١٩٥.

الفصل الثاني

مصادره في كتابة التاريخ

لقد تميّزت المصادر التي اعتمدها ابن خلدون بالتنوع الموضوعي واتساعها المكاني وعمقها الزماني، فهي نتاج حضارة إنسانية امتدت قروناً عديدة في شتى جوانب المعرفة الإنسانية. ولم يكتفِ ابن خلدون بالمصادر العربية الإسلامية، بل إنه استفاد من مصادر ومعارف الأمم والشعوب الأخرى، كالبيزنطية والمسيحية واليهودية، ففي المقدمة، يُشير ابن خلدون إلى عددٍ كبيرٍ من الكتب والمصادر التي أطلع عليها وأخذ منها، وذلك لتنوع المعارف والعلوم التي تعرّض لها في المقدمة، وفي بقية أجزاء كتاب العبر، نجده يشير إلى أكثر من مئة مصدر تاريخي أخذ عنها واستفاد منها في كتابة تاريخه، كما كان لتجربته الشخصية وتجوّله في الأندلس والمغرب ومصر والشام، وتقلّده للعديد من المناصب المرموقة دور كبير في إثراء معرفته التاريخية وإطلاعه على بواطن الأحداث وكيفية تطوّر الحدث.

كما أنه عاش في عصر تراكمت فيه الخبرات وكثرة التآليف، فوصفت بأنّها: "شيء لا يحصره حد ولا يستقصيه ضبط... لأنها كاثرت الأمواج لفواجا..."^(١)، ووصفها الفلقشندي قائلاً: "واعلم أنّ الكتب المصنّفة أكثر من أن تحصى، وأجل من أن تُحصّر، ولا سيما الكتب المصنّفة في الملة الإسلامية"^(٢). كما أشار إلى ذلك ابن خلدون بقوله: "والتوالييف بين العوالم البشرية والأمم الإنسانية كثير ومتنقلة في الأجيال والأعصار، وتختلف باختلاف الشرائع والملل والأخبار عن الأمم والدول"^(٣).

ويمكن تقسيم مصادر ابن خلدون إلى الأقسام التالية:

(١) الصفدي، الوافي بالوفيات، ج ١، ص ٥٥.

(٢) الفلقشندي، صبح الأعشى في صناعة الإنشاء، ج ١، ص

(٣) المقدمة، ج ٣، ص ٢٠٥.

أولاً: المصادر (المكتوبة):

مثل التدوين التاريخي الذي سبق عصر ابن خلدون القسم الأكبر من اهتمامه، فقد اطلع على مصادر متنوعة في جمع مادته العلمية، كما استفاد في المفدّة من شتى أنواع المعارف والعلوم، فضلاً عن حصوله على العديد من الوثائق والسجلات الديوانية، وغيرها من الكتب الخاصة التي تسنى له الاطلاع عليها بحكم الوظائف التي تقلدها، والمهمّات السياسية التي كلف بها، وعلاقاته مع كبار رجال الدول التي عاش فيها وعاصرها.

وقد أشار مرّات عديدة إلى هذا الاطلاع بعبارات مباشرة مثل قوله: "ووقفت على برنامج الهدية بخط أبي الفضل بن أبي مدين هذا الرسول ووعيته وأنسينه"^(١)، وذلك عند حديثه عن هدية السلطان أبي الحسن إلى الملك الناصر محمد بن قلاوون صاحب مصر والشام كما وصفه ابن خلدون، وقوله: "فكتب له كتاباً أبدع فيه، وقفني عليه الحاجب ببجاية أيام كوني معه"^(٢)، وقوله: "وكان بعث إليّ مع كتابه نسخة كتابه إلى سلطانه ابن الأحمر صاحب الأندلس عندما دخل جبل الفتح وصار إلى إيالة بني مرين... فرأيت أنّ أثبته هنا... مع ما فيه من زيادة الاطلاع على أخبار الدول في تفاصيل أحداثها"^(٣). والحديث هنا عن الوزير لسان الدين بن الخطيب، وقوله: "وقع بيدي أوراق مخرّمة من حسابات الدواوين بدار المأمون، تشتمل على كثير من الدخل والخرج يومئذ"^(٤)، وقوله: "وأما هذه الدول التي أدرناها... فأعظمها دولة الترك بمصر، وكان استفحالها أيام الناصر محمد بن قلاوون

(١) العبر، ج ٧، ص ٣١٥.

(٢) (ن، م)، ص ٣٤٨.

(٣) (ن، م)، ص ٥٢٢.

(٤) العبر، ج ٢، ص ٢٦٧.

منهم... فرققت على جريدة إحصائها، ومنها نقلت... وبعدها دولة بني مرين بالمغرب الأقصى، ووقفت على جريدة في خزانة ملوكهم بخط صاحب المال عندهم^(١).

والمتنبّع لكتاب العبر يُلاحظ أنّ ابن خلدون اطلع على حشد كبير من المصادر المتنوعة، بشتّى أنواع المعارف والعلوم، واستفاد منها في كتابة مؤلفه في التاريخ، وتدعيم الطروحات التي ناقشها وقدمها في كتابه الأول عن العمران البشري.

ويمكن الملاحظة أنّ ابن خلدون، كان على الأغلب حريصاً أشدّ الحرص على ذكر مصادره، وترثيق مادته، والأمثلة على ذلك كثيرة في مختلف أجزاء كتابه العبر، كقوله: "ومن هذا ذهب الطبري والجرجاني والمسعودي وابن الكلبي والبيهقي، إلى أنّ صنهاجة وكتامة من حمير ويأباه نسابة البربر وهو الصحيح"^(٢)، وقوله: "وانظر ما نقله ابن عبد ربه في مفاوضة الرشيد عمّ جدّه داوود بن علي في شأن نكبتهم، وما ذكره في باب الشعراء من كتاب العقد الفريد"^(٣)، وقوله: "كما فعله المسعودي في كتاب مروج الذهب"^(٤)، وقوله: "وكذلك حوّم القاضي أبو بكر الطرطوشي في كتاب سراج الملوك وبوّبه على أبواب تقرب من أبواب كتابنا ومسانله"^(٥)، وقوله: "وقد ذكر ذلك كله بطلميوس في كتابه والشريف في كتاب رجار"^(٦)، وقوله: "ونحاذي بذلك ما وقع في كتاب نزهة المشتاق الذي ألفه العلوي الإدريسي الحمودي لملك صقلية من الأفرنج وهو رجار بن رجار عندما كان نازلاً عليه

(١) المقدمة، ج ١، ص ٣٠٨.

(٢) (ن، م)، ص ١٨.

(٣) (ن، م)، ص ٢٥.

(٤) (ن، م)، ص ٤٥.

(٥) (ن، م)، ص ٥٩.

(٦) (ن، م)، ص ٧٨.

بصقلية^(١)، وقوله: "ولهذا قال أبو محمد بن أبي زيد في كتابه أحكام المعلمين والمتعلمين"^(٢)، وقوله: "وكذلك عرس المأمون بن ذي النون بطليطلة، نقله ابن بسام في كتاب الذخيرة وابن حبان"^(٣)، وقوله: "وكذلك وجد بخط أحمد بن محمد بن عبد الحميد عمل بما يُحمل إلى بيت المال ببغداد أيام المأمون، من جميع النواحي ونقلته من كتاب جراب الدولة"^(٤)، وقوله: "قرأيت في تاريخ ابن خلكان عندما ذكر الأفضل أمير الجيوش"^(٥)، وقوله: "ومقالة هذا الصباح في دعوته مذكورة في كتاب الملل والنحل للشهرستاني"^(٦)، وقوله: "نقله العماد الأصبهاني في كتابه الفتح القدسي"^(٧)، وقوله: "ذكر ذلك الخطابي في كتاب معالم السنن والماوردي في كتاب الأحكام السلطانية"^(٨)، وقوله: "ونص الكتاب منقولاً من كتاب الطبري"^(٩)، وقوله: "أخبرني شيخنا محمد بن إبراهيم الأبلبي"^(١٠)، وقوله: "ورأيت في كتاب التكملة لأبن الأبار"^(١١)، وقوله: "كما ذكره ابن رشيق آخر كتاب العمدة"^(١٢)، وقوله: "انتهى كلام الشيخ أبي مهدي ابن الزيات ونقلته من كتاب الوزير ابن الخطيب الذي ألفه في المحبة وسمّاه التعريف بالحب الشريف"^(١٣)، وقوله: "ولقد وقفت بمصر على تواليف في المعقول

(١) المقدمة، ج ١، ص ٨٩.

(٢) (ن، م)، ص ٢٠٤.

(٣) (ن، م)، ص ٢٩٢.

(٤) (ن، م)، ص ٣٠٣.

(٥) (ن، م)، ص ٣٠٧.

(٦) (ن، م)، ص ٣٤٥.

(٧) المقدمة، ج ٢، ص ٣٢.

(٨) (ن، م)، ص ٤٤.

(٩) (ن، م)، ص ١١٢.

(١٠) (ن، م)، ص ١٤٦.

(١١) (ن، م)، ص ٣١٤.

(١٢) (ن، م)، ص ٣٢٩.

(١٣) المقدمة، ج ٣، ص ٦٢.

متعددة لرجل من عظماء هرة من بلد خراسان يشتهر بسعد الدين التفتزاني^(١)، وقوله: "وانظر ما اشتمل عليه كتاب الأغاني من نظمهم ونثرهم..."^(٢).

هذه عينة أمثلة من المقدمة، أما من بقية أجزاء كتاب العبر، فالأمثلة كثيرة، كقوله: "وذكر البخاري في تاريخه"^(٣)، وقوله: "وقال ابن سعيد فيما نقله عن كتب التواريخ التي اطلع عليها في خزانة الكتب بدار الخلافة في بغداد"^(٤)، وقوله: "ورأيت في كتاب يوسف بن كريون مؤرخ العمارة الثانية ببيت المقدس"^(٥)، وقوله: "قال ابن حزم في كتاب الجمهرة"^(٦)، وقوله: "وقال ابن حبيب في كتاب البدء"^(٧)، وقوله: "قال أبو المنذر هشام بن محمد الكلبي في كتاب الأنساب ونقلته من أصل عتيق بخط القاضي المحدث أبي القاسم بن عبدالرحمن بن حبيش"^(٨)، وقوله: "ذكره أبو القاسم بن خرداذبة في كتاب المسالك والممالك"^(٩)، وقوله: "وأنا الآن أنكر من كان فيها من الحكام على التابع معتمداً على الصحيح منه على ما وقع في كتاب الطبري والمسعودي، ومقابلاً به ما نقله صاحب حماة من بني أيوب في تاريخه، وما نقله هروشيوش مؤرخ الروم في كتابه الذي ترجمه للحكم المستنصر من بني أمية قاضي النصارى وترجمانهم بقرطبة"^(١٠)، وقوله: "هذه هي سيقاة الخبر عن دولة هؤلاء الأكاسرة

(١) المقدمة، ج ٣، ص ٧٦.

(٢) (ن، م)، ص ٢٨٦.

(٣) العبر، ج ٢، ص ٢٥.

(٤) (ن، م)، ص ٣٢.

(٥) (ن، م)، ص ٤٩.

(٦) (ن، م)، ص ٥٠.

(٧) (ن، م)، ص ٥١.

(٨) (ن، م)، ص ٥٧.

(٩) (ن، م)، ص ٩١.

(١٠) (ن، م)، ص ١٠١.

الساسانية عند الطبري^(١)، وقوله: "أما ابن العميد مؤرخ النصارى فذكر"^(٢)، وقوله: "وهذا آخر الكلام في الخلافة الإسلامية وما كان فيها من الردة والفتوحات والحروب ثم الاتفاق، والجماعة أوردتها ملخصة عيونها ومجامعها من كتاب محمد بن جرير الطبري وهو تاريخه الكبير فإنه أوثق ما رأيناه في ذلك"^(٣)، وقوله: "وأحسن من أوردتها المبرد في الكامل"^(٤)، وقوله: "وقال ابن مسكويه في كتاب تجارب الأمم"^(٥)، وقوله: "ذكر هذه الغربية ابن الرقيق في تاريخه"^(٦)، وقوله: "هذه أخبار الفاطميين ملخصة من كتاب ابن الأثير ومن تاريخ دولتهم لابن الطوير وقليل من ابن المسيحي"^(٧)، وقوله: "قال ابن الحصين في ذيله على الطبري"^(٨)، وقوله: "وفي كتاب العتبي مؤرخ دولة ابن سبكتكين"^(٩)، وقوله: "وكان يوماً مشهوداً وصفه ابن حيّان في المقتبس"^(١٠)، وقوله: "هكذا مساق خبر السلطان محمود وخبر سجستان عند العيني"^(١١)، وقوله: "هذه أخبار بني مسافر المعروفين ببني السلالر ملوك أذربيجان نقلتها من كتاب ابن الأثير"^(١٢)، وقوله: "هكذا ذكر الوزير محمد بن أحمد النسوي المنشئ كاتب جلال الدين منكبرس في أخباره وأخبار أبيه علاء الدين محمد بن تكش، وعلى كتابه اعتمدت دون

(١) العبر، ج ٢، ص ٢١١.

(٢) (ن، م)، ص ٢٢٩.

(٣) (ن، م)، ص ٦٢٠.

(٤) العبر، ج ٣، ص ٥٠.

(٥) (ن، م)، ص ٤٥٠.

(٦) العبر، ج ٤، ص ٥٤.

(٧) (ن، م)، ص ٩٨.

(٨) (ن، م)، ص ١٣٠.

(٩) (ن، م)، ص ١٣٠.

(١٠) (ن، م)، ص ١٧٤.

(١١) (ن، م)، ص ٤١٧.

(١٢) (ن، م)، ص ٦٠٤.

غيره لأنه أعرف بأخبارهما"^(١)، وقوله: "ذكر بيبرس البندقاري في تاريخه"^(٢)، وقوله: "قال العماد الأصفهاني في كتاب البرق الشامي"^(٣)، وقوله: "هكذا نقل أبو محمد التجاني في رحلته"^(٤)، وقوله: "وقال علي بن عبدالعزيز الجرجاني النسابة في كتاب الأنساب"^(٥)، وقوله: "قال أبو عمر بن عبد البر في كتاب التمهيد في الأنساب"^(٦)، وقوله: "وقد أبطله إمام النسابين والعلماء أبو محمد بن حزم وقال في كتاب الجمهرة"^(٧)، وقوله: "ذكره غريب بن حميد في تاريخه"^(٨)، وقوله: "ذكر ذلك كله صاحب كتاب نظم الجواهر"^(٩)، وقوله: "فقال أبو محمد بن حزم في كتاب الجمهرة"^(١٠)، وقوله: "وذكر ابن عبدالحكم في كتابه فتح مصر"^(١١)، وقوله: "ذكر الزليخي مؤرخ دولتهم"^(١٢)، وقوله: "وقد ذكرهم ابن الخطيب في تاريخ غرناطة"^(١٣).

- ما يميز مصادر ابن خلدون المكتوبة:

١- تباين نسبة اعتماده على المصادر:

تفاوتت نسبة اعتماده على مصادره بحسب طبيعة الموضوعات التي كتب عنها وما تقدمه تلك المصادر من المعلومات التي تغنيه عن المزيد من المصادر الأخرى، فأحياناً

(١) العبر، ج ٥، ص ١٣١.

(٢) (ن، م)، ص ٤٤٣.

(٣) (ن، م)، ص ٥١٨.

(٤) العبر، ج ٦، ص ٩٩.

(٥) (ن، م)، ص ١٠٩.

(٦) (ن، م)، ص ١١٢.

(٧) (ن، م)، ص ١١٣.

(٨) (ن، م)، ص ١١٥.

(٩) (ن، م)، ص ٢٤٩.

(١٠) العبر، ج ٧، ص ٤.

(١١) (ن، م)، ص ٧.

(١٢) (ن، م)، ص ٢٥٩.

(١٣) (ن، م)، ص ٤٦٨.

يرافقه المصدر من أول الكتاب حتى آخره، مثل اعتماده بنحو كبير على تاريخ الطبري^(١)، وإن كان هذا الاعتماد يتفاوت من حيث الكثافة من مرحلة تاريخية إلى أخرى، وكذا الأمر بالنسبة لمؤلفات المسعودي التي اعتمد عليها كثيراً ونسب متفاوتة، ولكن أقل بكثير من الطبري، فيأتي كتابه "مروج الذهب" في المرتبة الأولى، أما كتابه "التتبيه والإشراف"، فيأتي في الدرجة الثانية، من حيث نسبة النصوص المنقولة عنه، وغالباً ما يذكره بقوله: "قال المسعودي"، "ذكر المسعودي"، "وعند المسعودي"، "وحي المسعودي"^(٢).

وهناك مصادر أخرى ينقل عنها بنسب أقل، ولا يأخذ منها إلا نصوصاً قليلة، مثل ما نقله عن ابن عساكر في كتابه تاريخ دمشق^(٣)، والبيهقي^(٤)، وكتاب الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني^(٥)، وينقل أحياناً نصوصاً طويلة تستغرق صفحات، مثل كتاب الكامل في التاريخ لابن الأثير^(٦)، ويوسف بن كزيون^(٧).

(١) العبر، ج ٢، ص ٦، ٩، ١٠، ١١، ١٥، ٢٤، ٢٥، ٢٨، ٢٩، ٣٢، ٣٤، ٣٩، ٤٠، ٤١، ٤٣، ٤٤، ٤٥، ٤٩، ٥٧، ٥٩، ٦٠، ٦٦، ٦٤، ٦٥، ٦٨، ٧٢، ٧٦، ٨٦، ٨٨، ٩٣، ٩٩، ١٠٢، ١٠٥، ١١٥، ١١٨، ١٢١، ١٨٠، ١٩٢، ٢٠٧، ٢١٧، ٣٠١، ٣١٦، ٤٠٤، ٤١٢، ٤٥٥، ٤٦٠، ٥٩٤، ٦٢٠، ج ٣، ص ١٩، ٢٣، ١٧٣، ٢٣٤، ٢٧٥، ٢٧٠، ج ٤، ص ٢٢، ١٠٥، ١٣٠، ٢٧١، ج ٦، ص ١٠٩، ١١٠، ١٧٤، ١٧٩، ١٨٠، ج ٧، ص ٣٢٤، ٦٢٢.

(٢) المقدمة، ج ١، ص ١٧، ٢٧، ٥٣، ٥٤، ٥٨، ١٣٩، ١٦٩، ٢٩١، ٢٩٥، ٣٠١، ٣٥٠، ج ٢، ص ٨٠، ١٩٨، ج ٣، ص ٢٢، ج ٦، ص ١٠٧، ١٠٩، ١١٨، ١٣٩، ٢٣٥، ٢٦٦، ج ٧، ص ١٣٢.

(٣) العبر، ج ٢، ص ٢٥، ٢٦، ١٦٤.

(٤) المقدمة، ج ١، ص ٧١٨، ج ٢، ص ٢٤، ٣٤، ٥٥، ٧٩، ١٧٧، ٢١٩، ٢٢٥، ٢٩٤، ٣١٦، ٣٤٣، ٣٥١.

(٥) العبر، ج ٢، ص ٣٠، ٧١، ١٨٢، ٢٧٩، ٣٣١، ٦٢٠، ج ٢، ص ١٧٥، ج ٥، ص ٣٩.

(٦) العبر، ج ٤، ص ٦٠٤، ج ٥، ص ٧٧.

(٧) العبر، ج ٢، من ص ١٢٩ إلى ص ١٦٣.

ويحدّد مقدار ما ينقله حاجته إلى استكمال الموضوع الذي يتناوله، ومقدار ما يقدّمه المصدر من معلومات جديدة، وأهمية المصدر الذي ينقل عنه، ومدى قرب صاحب المصدر من الأحداث المكتوب عنها ومعاصرته لها.

٢ - ميله إلى استخدام مصادر متخصصة:

يعتمد ابن خلدون في الأغلب على مصادر أساسية لها علاقة مباشرة بموضوع البحث، إذ كان لثقافته الموسوعية، ووقوفه على أمّهات المصادر الأثر الكبير في انتقاء مادة موضوعاته من منابعها الأصلية، فعندما تناول موضوع المذاهب والفرق الإسلامية، اعتمد على أمّات الكتب المؤلفة عن ذلك، كما استعان بمؤلفات أصحاب هذه المذاهب مباشرة، وقد أشار إلى ذلك بقوله: "وأما الأثنى عشرية... ومن أراد استيعابها ومطالعتها، فعليه بكتب الملل والنحل لابن حزم والشهرستاني وغيرهما"^(١)، وعند حديثه عن أمر الفاطمي وما يذهب إليه الناس في شأنه، نجده يشير إلى عدد من كتب الحديث مثل الصحيحين^(٢)، والترمذي، وأبو داود، والبخاري، وابن ماجه، والحاكم الطبراني^(٣). ثمّ يشير إلى كتب الإسماعيلية من الرافضة، وكتب المتأخرين من المتصوفة، حيث يقول: "وأكثر من تكلم من هؤلاء المتصوفة المتأخرين في شأن الفاطمي ابن العربي الحائمي، في كتاب عنقاء مغرب، وابن قسي في كتاب خلع النعلين، وأكثر كلماتهم في شأن أُلغاز وأمثال"^(٤).

(١) المقدمة، ج ١، ص ٣٤٥.

(٢) المقدمة، ج ٢، ص ١٢٤.

(٣) (ن، م)، ص ١٢٥-١٣٨.

(٤) (ن، م)، ص ١٤٠.

وعند حديثه عن الأشعرية، يشير إلى مؤلفات أئمتهم، مثل كتاب الشامل لإمام الحرمين أبو المعالي، وكتاب الرسالة للقشيري، وكتاب عوارف المعارف للسهروردي، وكتاب الإحياء للغزالي^(١).

أمّا عن مصادره عن الخوارج، فيقول: "وتطير إلينا هذا العهد من تلك البلاد دواوين ومجلّدات من كلامهم في فقه الدين وتمهيد - عقائده وفروعه مبينة لمناحي السّنة وطرقها بالكلية، إلّا أنّها ضاربة بسهم في إجادّة التّأليف والترتيب وبناء الفروع على أصولهم الفاسدة"^(٢).

وعند حديثه عن الجغرافيا، نجده يعتمد على مؤلفات من يعتبرهم أئمة هذا العلم، مثل بطليموس^(٣)، واسحق بن الحسن^(٤)، وأبي جعفر الخازني^(٥)، ويشير بشكل خاص إلى اعتماده على كتاب الإدريسي، وذلك بقوله: "... ونذكر مشاهير البلدان والأنهار والبحار في كل جزء منها، ونحاذي بذلك ما وقع في كتاب نزّهة المشتاق الذي ألفه العلوي الإدريسي الحمودي لملك صقلية من الأفرنج"^(٦)، كما استفاد كذلك من المسعودي والبكري في المسالك والممالك^(٧).

(١) المقدمة، ج ٣، ص ٣٤-٥٢.

(٢) العبر، ج ٣، ص ٢٠٨.

(٣) المقدمة، ج ١، ص ٨٥+٨٨.

(٤) (ن، م)، ص ٨٥+٨٧.

(٥) المقدمة، ج ١، ص ٨٨.

(٦) (ن، م)، ص ٨٩.

(٧) (ن م)، ص ٤٥+٤٦.

وكذلك عند تناوله موضوع الأنساب، فإنه اعتمد على أمّات الكتب المؤلفة فيه، مثل أبي المنذر هشام بن محمد الكلبي في كتابه الأنساب^(١)، كما أخذ عن التوراة والإنجيل كقوله: "هذا النسب نقلته من إنجيل متى"^(٢)، وكتاب الأنساب لعلي بن عبد العزيز الجرجاني^(٣)، وأبي عمر بن عبد البر في كتاب التمهيد في الأنساب^(٤)، وعند حديثه عن أنساب البربر يستفيد من نسابة البربر المشهورين، مثل سابق بن سليمان المظماطي، وهاني بن صدور الكرمي، وكهلان بن أبي لوا^(٥).

ولكن المصدر الأكثر ثقة عنده في الأنساب والذي يُشيد به باستمرار ويعوّل عليه كثيراً هو كتاب الجهرة لأبي محمد بن حزم، وعند اختلاف الروايات، فإنه غالباً ما يرجّح رواية ابن حزم ويعتبره إمام هذا العلم، ومن ذلك قوله: "وهذا أصح ما ينقل في هذا لأن ابن حزم موثوق ولا يعدل به غيره"^(٦).

وتطلب ميل ابن خلدون للتخصّص إلى اطلاعه على مصادر غير عربية، زوّدته بنوع خاص من الموضوعات، وخاصة فيما يتعلّق بالأخبار التي أوردها عن الروم والقبط وبني إسرائيل، مثل: هروشيوش مؤرّخ الروم كما يسمّيه^(٧)، وجرجيس بن العميد^(٨)، ويوسف بن كريون^(٩).

(١) العبر، ج ٢، ص ١٦٣

(٢) (ن، م)، ص ١٦٣.

(٣) (ن، م)، ص ٣١٢.

(٤) العبر، ج ٦، ص ١١٢.

(٥) العبر، ج ٧، ص ٧.

(٦) العبر، ج ٦، ص ١١٣، ج ٧، ص ٧.

(٧) العبر، ج ٢، ص ١٠١.

(٨) (ن، م)، ص ١٠٧.

(٩) (ن، م)، ص ١٢٩.

وبطلميوس في الجغرافيا^(١)، وأرسطو في السياسة^(٢).

٣ - إشارته إلى نقص المصادر، أو عدم توافرها:

لقد دأب ابن خلدون ومن منطلق الأمانة العلمية وتواضع العلماء إلى الاعتراف والإشارة باستمرار إلى نقص المعلومات في موضوع ما، أو عدم تمكنه من الحصول على مصادر، وأحياناً يذهب إلى وعد القارئ بأنه سيحاول في المستقبل العثور على المصادر المناسبة وتدعيم كتبه بها، ومن الأمثلة على ذلك قوله: "ولم نقف على شيء من خبر هذا الكتاب ولا رأينا من وقف عليه ولعله غرق في كتبهم التي طرحها هولاء ملك الططر في دجلة عند استيلائهم على بغداد"^(٣). والحديث هنا عن كتاب يسميه الشيعة الجفر، وينسبونه إلى يعقوب بن إسحق الكندي، وقوله: "وليس عندنا رواية نعول عليها في صحة هذه القصيدة، إلا أننا تحريراً أصح النسخ منها في ظاهر الأمر"^(٤)، وقوله عند حديثه عن ملوك التبايع من حمير: "فلذات بما صح منها متحريراً جهد الاستطاعة عن طموس من الفكر واقتفاء التقاليد المرجوع إليها والأصول المعتمد على نقلها وعدم الوقوف على أخبارهم مدونة في كتاب واحد"^(٥)، وقوله: "انتهى الكلام في ملوك الموصل وملوك بابل وهذا غاية ما أدّى إليه البحث عن أخبارهم وأنسابهم"^(٦)، وقولهم: "هذه أخبار الفاطميين ملخصة عن كتاب ابن الأثير ومن تاريخ دولتهم لابن الطوير، وقليل من ابن المسبحي جمعت ما أمكنني

(١) المقدمة، ج ١، ص ٧٣.

(٢) (ن، م)، ص ٥٨.

(٣) المقدمة، ج ٢، ص ١٦٠.

(٤) المقدمة، ج ٣، ص ١٢٦.

(٥) العبر، ج ٢، ص ٥٨.

(٦) (ن، م)، ص ٨٢.

منها^(١)، وقوله: "هذا آخر الخبر عن أمراء المدينة ولم أقف على أكثر منه"^(٢)، وقوله: "ولا أدري نسبه فيمن هو من الأمم"^(٣)، وقوله: "نقل ابن الأثير هذا الخبر عن اضطراب عنده فيه على أن أخبار هذه الدولة الخانية في كتابه ليست جلية ولا متضحة وأرجو أن مد الله في العمر أن أحقق أخبارها بالتوقف عليها في مظان الصحة والأخصها مرتبة فإنني لم أوفقها حقها من الترتيب لعدم وضوحها في نقله"^(٤)، وقوله: "هذا ما انتهى إلينا من أخبار ملوك التخت بقراقوم من بني جنكزخان ولم نقف على غيرها"^(٥).

وعند حديثه عن ملوك بني دوشي خان من التتر ملوك خوارزم، يقول: "ولم نقف على تاريخ لدولتهم حتى يرجع إليه، وهذا ما أدّى إليه الاجتهاد"^(٦)، وقوله: "ولم نقف بعد على شيء من أخبارهم"^(٧)، وقوله: "هذه شعوب الطبقة الثالثة من العرب لهذا العهد في ديار المشرق بما أدّى إليه الإمكان"^(٨)، وقوله: "وأما نسبهم فما أدري فيمن هو من العرب"^(٩)، وقوله: "وأما روعة فلم يتأد إلينا من أخبارهم وتصاريح أحوالهم ما تعمل فيه الأقلام"^(١٠)، وقوله: "ولا أدري من أوليته أكثر من أنه كردي من الأكراد الذين وفد رؤسائهم على ملوك

(١) العبر، ج ٤، ص ٩٨.

(٢) (ن، م)، ص ١٣٢.

(٣) (ن، م)، ص ٢١٤.

(٤) (ن، م)، ص ٤٧٣.

(٥) العبر، ج ٥، ص ٦٢٨.

(٦) العبر، ج ٥، ص ٦٣٢.

(٧) (ن، م)، ص ٦٣٩.

(٨) العبر، ج ٦، ص ١٥.

(٩) (ن، م)، ص ١٠٣.

(١٠) (ن، م)، ص ١٥٣.

المغرب، أيام أجلاهم الططر عن أوطانهم^(١)، وقوله: "ولم نقف من أخبار لقوط بن يوسف وقومه على غير هذا الذي كتبناه"^(٢).

ثانياً: المصادر المباشرة:

أ- المشاهدة والمعاصرة:

تمثل مشاهدات المؤرخ ومعايشته لأحداث عصره واحداً من أهم مصادره إذ: ليس الخبر كالعيان؛ لأنّ العيان هو إدراك عين الناظر عين المنظور إليه في زمان وجوده وفي مكان حصوله^(٣).

كما كان للوظائف التي عمل بها ابن خلدون في المغرب ومصر وأسفاره إلى الأندلس والشام والحجاز، وعلاقاته مع مراكز صناعة القرارات والأحداث، وحضوره لمجالس الكبار واتصالاته مع عدد كبير من موظفي الدول التي عاش فيها، أثر هام في مصادره لكتابة تاريخه المعاصر. فالمؤرخ يحتاج إلى: "العلم بقواعد السياسة، وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال، والإحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب"^(٤)، من هذا المنطلق، فإنّ مشاهدات ابن خلدون أحداث عصره، قدّمت مادة مهمّة عن تاريخ المغرب والأندلس ومصر والشام، في الفترة التي عاصرها بتلك المناطق وتكتسب

(١) العبر، ج ٦، ص ٤٣٢.

(٢) العبر، ج ٧، ص ٥٧.

(٣) البيروني، أبو الريحان، تحقيق ما للهند من مقولة، ص ١.

(٤) المقدمة، ج ١، ص ٤٠.

كتابته التاريخية أهمية خاصة، وذلك لأنها تقدم معلومات تاريخية عن هذه البلدان لا تتضمنها كتب التاريخ الأخرى التي كتبت بالمرحلة نفسها، إذ أعطت ملاحظاته ومشاهداته صورة حية لتطورات اجتماعية وسياسية واقتصادية وثقافية، انتهت إليها الأمور في عصره، وتأتي مشاهداته وملاحظاته بفضل امتلاكه القدرة على التقاط الأخبار، وإدراكه قيمة الأحداث التي عاصرها، فكتب عنها، والأمثلة على ذلك في كتابه العبر كثيرة، منها حديثه عن العلاقة بين آثار الدول وقوتها، يقول: "ونظر بالمشاهدة إيوان كسرى...، وانظر إلى بلاط الوليد بدمشق، أو جامع بني أمية بقرطبة والقنطرة التي على واديها، وكذلك بناء الحنايا لجلب الماء إلى قرطاجنة في الفناء الراكبة عليها، وآثار شرشال بالمغرب، والأهرام بمصر، وكثير من هذه الآثار الماثلة للعيان، تعلم منه اختلاف الدول في القوة والضعف"^(١). فهو هنا لا يكتفي بالنظر والملاحظة لهذه الآثار الماثلة أمامه، بل نجده يستخلص قاعدة يدرجها ضمن قواعد علمه الجديد حول العمران البشري.

وعند حديثه عن الدول التي أدركها، وحجم الأموال الموجودة فيها، يقول: "وأما هذه الدول الحادثة التي أدركناها، فأعظمها دولة الترك بمصر، وكان استفحالها أيام الناصر محمد بن قلاوون منهم، وغلب عليه لأول دولته الأميران بيبرس وسلار، ثم خلعه بيبرس واستبد بكرسيه، وسلار رديف له، فلما انتزع الناصر الملك من يده ونكب بعد مدة رديفه سلار واستصفي ذخيره فوقفت على جريدة إحصائها ومنها نقلت... وبعدها دولة بني مرين بالمغرب الأقصى، ووقفت على جريدة في خزانة ملوكهم بخط صاحب المال عندهم...، وأما ملوك أفريقية الموحدين، فأدركت السلطان أبا بكر تاسع ملوكهم، وقد نكب قائده وأنابك

(١) المقدمة، ج ١، ص ٣٠٠.

عساكره محمد بن الحكيم، فاستصفي منه... وحضرت بمصر أيام الملك الظاهر أبي سعيد ابن برقوق، وقد نكب استداره الأمير محمود وصادره فأخبرني متولي مصادرته أن...^(١).

وكقوله: "وقد كسدت لهذا العهد أسواق العلم بالمغرب لتناقص العمران فيه وانقطاع سند التعليم"^(٢).

كما يقدم معلومات تتعلق بأنساب البربر وأصولهم وتفرعاتهم ينفرد بها، وتعد غاية في الدقة والموضوعية، استند في الكثير منها إلى مشاهداته ومقابلاته مع الكثير من أصحاب الخبرة في هذه الأمور، وعندما يختتم حديثه عن زناته، يقول: "هذا ملخص الكلام في شعوب زناته وأنسابهم بما لا يوجد في كتاب"^(٣).

وهو عنصر فاعل داخل الحدث ومشارك فيه، ومطلع على خبايا السياسة ومؤامراتها، والصراعات الدائرة بين الساسة والدول، ومن ذلك حديثه عن دولة بني حفص ملوك أفريقية من الموحدين، واستدعاء السلطان أبو عبد الله له من الأندلس للعمل عنده، إذ يقول: "وبعث عني من الأندلس كنت مقيماً بها، نزيلاً عند السلطان أبي عبد الله بن أبي الحجاج بن الأحمر في سبيل اغتراب ومطوعة تقلب، منذ مهلك السلطان أبي سالم الجاذب بضبعي إلى تنويعه، والراقي بي في خطط كتابته من ترسيل وتوقيع ونظر في المظالم وغيرها، فلما استدعاني هذا الأمير أبو عبد الله، بادرت إلى امتثاله، فأجزت البحر شهر جمادى من سنة ست، وقلدني حجابته، ودفع إلي أمور مملكته، وقمت في ذلك المقام

(١) المقدمة، ج ١، ص ٣٠٧-٣٠٩.

(٢) المقدمة، ج ٢، ص ٣٦٠.

(٣) النجر، ج ٧، ص ٧.

المحمود إلى أن أذن الله بانقراض أمره وانقطاع دولته^(١). وفي مكان آخر، يقول: «وَأَعَدَّ السلطان أبو العباس السير إلى بجاية، فأدرك بها صلاة الجمعة تاسع عشر شعبان من سنة سبع وستين، وكنت بالبلد مقيماً فخرجت إليه في الملاء وتلقاني بالمبرة والتنويه، وأشار إليّ بالاصطناع واستوسق له ملك جده الأمير أبي زكريا الأوسط»^(٢).

كما يُظهر فهماً عميقاً لأثر العامل الاقتصادي في التحولات الدائرة في المغرب، والفتن والصراعات، ومن ذلك قوله: «كان للدواودة بقسطنطينية عطاء معلوم مرتّب على مراتبهم زيادة لما بأيديهم من البلاد في التلول والزاب بأقطاع السلطان، وضاق نطاق الدولة لهذه العصور، فضائق الجباية، وصار العرب يزدرعون الأرض في بلادهم بالتلول ولا يحسبون بمغارمها، فيضيق الدخل، ويمنحهم السلطان العطاء من أجل ذلك فتفسد طاعتهم، وتنطلق بالعبث والنهب أيديهم»^(٣).

وهو حاضر في قلب الفتن، كسفير من السلطان عبد العزيز إلى الدواودة لحثهم على عدم التحالف مع خصم السلطان أبي حمو، وبني عامر، إذ يقول: «وسرّحتني إليهم يومئذ السلطان عبدالعزيز بحملهم على طاعته والعدول بهم عن صحابة بني عامر وسلطانهم»^(٤). وقد نجح في تحقيق بعض أهداف مهمته، إذ يقول: «وأوفدت أنا عليه يومئذ مشيخة الدواودة، فأوسعهم حباً وكرامة، وصدروا مملوءة حقائبهم خالصة قلوبهم منطلقاً بالشكر ألسنتهم»^(٥).

(١) العبر، ج ٦، ص ٤٧٩.

(٢) (ن، م)، ص ٤٨١.

(٣) العبر، ج ٦، ص ٥٠٤.

(٤) العبر، ج ٧، ص ١٥٨.

(٥) (ن، م)، ص ١٥٨.

وهو شاهد على زوال ملك واستيلاء آخر عليه، مع اعتراف بالانتقال من معسكر المهزوم إلى معسكر المنتصر بما يمكن تسميته براغماتية سياسية واضحة، أو براعة في التكيف مع المتغيرات الخطيرة من حوله، كإنقاذ لفن النجاة، إذ يعترف بذلك بقوله: "ودخل السلطان أبي سالم إلى البلد الجديد يوم الجمعة منتصف شعبان من سنة ستين، واستولى على ملك المغرب وتوافت عليه وفود النواحي بالبيعات وعقد للحسن بن عمر على مراكش واستوزر مسعود بن رحو بن ماساي والحسن بن يوسف الورتاجني، واصطفى من خواصه خطيب أبيه الفقيه أبا عبدالله محمد ابن أحمد بن مرزوق وجعل إلى مؤلف هذا الكتاب توقيعه وكتابة سرّه، وكنت نرعت إليه من معسكر منصور بن سليمان بكديّة العرائس لما رأيت من اختلال أحواله ومصير الأمر إلى السلطان فأقبل عليّ وأنزلني بمحل البنوّة واستخلصني لكتابته" (١).

وفي كتابه التعريف الذي ألحقه بالعبر، يقدّم ابن خلدون معلومات هامة جداً عن الحالة الثقافية في تونس والمغرب، ويُسمّي عدداً كبيراً من علماء ذلك العصر، ويشير إلى الطاعون الجارف الذي اجتاح المغرب آنذاك وأدّى إلى وفاة والديه وعدد كبير من العلماء الذين تعلّم عليهم وذلك في عام ٧٤٩هـ، ويصف ابن خلدون ذلك بقوله: "لم أزل منذ نشأت وناهزت مكباً على تحصيل العلم حريصاً على اقتناء الفضائل متنقلاً بين دروس العلم وحلقاته، إلى أن كان الطاعون الجارف، وذهب بالأعيان والصدور وجميع المنيخة وهلك أبواي رحمهما الله" (٢).

(١) العبر، ج ٧، ص ٣٦٢.

(٢) (ن، م)، ص ٤٧٦.

و يشير إلى المناصب التي تقلدها والمؤامرات التي تعرض لها حتى أودع بالسجن، وهو من خلال سيرته يوضح الصراعات القبلية والصراعات بين الممالك القائمة في المغرب آنذاك، والنهايات المفجعة للكثير من الشخصيات التي عاصرها ابن خلدون، على رأسهم صديقه المؤرخ والأديب لسان الدين ابن الخطيب^(١).

كما يشير إلى رحلته إلى الأندلس والحفارة التي استقبله بها الوزير ابن الخطيب والسلطان ابن الأحمر صاحب الأندلس كما يصفه، وظروف عودته إلى المغرب والصعوبات التي تعرض لها واعتكافه في قلعة بني سلامة لكتابة التاريخ، ثم قراره المفاجئ بالرحلة إلى المشرق والإقامة بمصر وتولي منصب القضاء هناك والتدريس في مدارسها الهامة، ثم يقدم شهادة رائعة وتحليلاً دقيقاً وموضوعياً ممزوجاً بنقد شديد لحال القضاء والقضاة في مصر، ومن ذلك قوله: "فممت بما دفع إلي من ذلك المقام المحمود، ووفيت جهدي بما أمني عليه من أحكام الله لا تأخذني في الحق لومة، ولا يزغني عنه جاه ولا سطوة، مُسَوِّباً في ذلك بين الخصمين، آخذاً بحق الضعيف من الحكمين معرضاً عن الشفاعات والوسائل بين الجانبين، جانحاً إلى التثبت في سماع البيّنات، والنظر في عدالة المنتصبين لتحمل الشهادات، فقد كان البرّ منهم مختلطاً بالفاجر، والطيب ملتبساً بالخبيث، والحكام ممسكون عن انتقادهم متجاوزون عما يظهرون عليه من هفواتهم لما يموهون به من الاعتصام بأهل الشوكة"^(٢).

(١) العبر ، ج ٧ ، ص ٤٧٩-٤٩٠ .

(٢) (ن م) ، ص ٥٦٣ .

وكانت ردّة الفعل عنيفة من المستفيدين من فساد القضاء، إذ يقول: "وانطلقوا يراطنون السفهاء في النيل من عرضي، وسوء الأحداث عني بمختلف الإكك، وقول الزور يبيثونه في الناس ويدسّون إلى السلطان التّظلم مني"^(١).

ثمّ يقدّم شهادة ووصفاً دقيقاً للقائه الشهير مع تيمورلنك في دمشق، والحوار الذي دار بينهما، وهي شهادة نادرة لا تتوافر بمصادر أخرى بالدقّة والفهم العميق الذي قدّمه ابن خلدون، وأظهر في هذا اللقاء براغماتية سياسية في تعامله مع تيمورلنك، وقدّم وصفاً للدمار والخراب الذي لحقه تيمورلنك بالمدينة، يبدو ذلك في قوله: "وخرّب القلعة وطمس معالمها وصادر أهل البلد على قناطير من الأموال استولى عليها بعد أن أخذ جميع ما خلفه صاحب مصر هنالك، من الأموال والظّهر والخيام، ثمّ أطلق أيدي النهابة في بيوت أهل المدينة، فاستوعبوا أناسيها وأمتعتها، وأضرّمو النار فيما بقي من سقط الأقمشة، والخرثي، فاتصلت النار بحيطان الدّور المدعّمة بالخشب، فلم تزل تتوقّد إلى أن اتّصلت بالجامع الأعظم، وارتفعت إلى سقّفه، فسال رصاصه وتهدّمت سقّفه وحوائطه، وكان أمراً بلغ مبالغه بالشناعة والنّجح"^(٢).

وغالباً ما يستخدم ابن خلدون ألفاظاً تدلّ على مشاهداته الذاتية التي وردت في مؤلّفاته بصيغ متعدّدة، من ذلك قوله: "ولقد شاهدت بفاس السؤال يسألون أيام الأضاحي....."^(٣)، وقوله: "قالذي نشاهده لهذا العهد من أحوال تجار الأمم النصرانية الواردين على المسلمين....."^(٤)، وقوله: "ورأينا من عمل الطلسمات

(١) العبر، ج ٧، ص ٥٦٤.

(٢) (ن، م)، ص ٦٢٣.

(٣) المقدمة، ج ٢، ص ٢٠٩.

(٤) (ن، م)، ص ٢١٧.

عجائب في الأعداد"^(١)، وقوله: "وشهدت منها في أيام صباي كثيراً"^(٢)، وقوله: "حضرت يومئذ المجلس فيمن حضره من العلوية والخاصة..."^(٣)، وقوله: "نحن نرى بالمشاهدة والأخبار المتواترة"^(٤).

ب- المشافهة والمسألة:

تعدُّ الأخبار المسموعة عنصراً من عناصر جمع المادة التاريخية، ومن أهم موارد المؤرخين، لذا حرص معظم المؤرخين على الاتصال بالشيوخ والأقران وكبار رجال الدولة والمسافرين والأخذ عنهم ما أمكن من المعارف والمعلومات والأخبار ممَّن ساهم في بعض الأحداث أو عاصرها، ويعدُّ ابن خلدون السماع أحد السبل للحصول على المادة التاريخية، متَّبِعاً أسساً منهجية في اختيار المادة، منها:

١- اعتمد في بحثه عن المعلومة والأخبار على ذوي الاختصاص والعلم في الأمور والقضايا التي يريد الكتابة عنها. فعند حديثه عن الكيمياء ومحاولة بعضهم تحويل المعادن الرخيصة إلى ذهب، ونقده الشديد لهم، ويشير إلى ذلك بقوله: "إن كثيراً من العاجزين عن معاشهم تحملهم المطامع على انتحال هذه الصناعة"^(٥)، ولم يكتف بتفنيد أفكارهم بطريقتهم العلمية، بل ذهب إلى الاستعانة بأصحاب الخبرة والعلم من أجل التأكد والمزيد من المعرفة، إذ يقول: "فاوضت يوماً شيخنا أبا البركات البلقيني كبير مشيخة الأندلس، في مثل ذلك، ووقفت على بعض التواليف فيها، فتصفحه طويلاً، ثم رده إليّ، وقال لي: وأنا الضامن له أن

(١) المقدمة، ج ٣، ص ١١٢.

(٢) المقدمة، ج ٢، ص ١٨١.

(٣) العبر، ج ٧، ص ٣٦٧.

(٤) المقدمة، ج ١، ص ٧٩.

(٥) المقدمة، ج ٣، ص ١٩٤.

لا يعود إلى بيته إلا بالخيبة^(١). وعند حديثه عن ثروات الدول، أشار إلى الرحالة ابن بطوطة، ووصفه بأنه رجل من مشيخة طنجة جاء إلى المغرب في عهد السلطان أبي عنان، وأنه تحدث عن الثراء الكبير للسلطان محمد شاه ملك الهند الذي اتصل به وعاش عنده فترة من الزمن، وقد استنكر الناس أحاديث ابن بطوطة وكذبوها، وشاركهم الشك ابن خلدون، فتناقش بالأمر مع وزير السلطان أبي عنان، فارس بن ودرار الذي وصفه بأنه بعيد الصيت، فأجابه الوزير بعدم استنكار مثل ذلك في أحوال الدول^(٢).

وعند حديثه عن علوم السحر والطلسمات ودعوته إلى معاقبة أصحاب هذه الشغوات أشد العقاب، لا يكتفي بالمشاهدة لأفعالهم، بل ذهب إلى الحديث معهم والاستفسار منهم عن هذه الأفعال التي يمارسونها، ومن ذلك قوله: "لقيت منهم جماعة، وشاهدت من أفعالهم هذه، وأخبروني أن لهم وجهة ورياضة خاصة بدعوات كفرية وإشراك لروحانيات الجن والكواكب سَطُرَتْ فيها صحيفة عندهم تسمى الخنزيرية يتدارسونها... هذا ما زعموه، وسألت بعضهم فأخبرني به"^(٣)، وعند حديثه عن حصول ملكة الشعر وعلم اللسان العربي والعلاقة بين كثرة الحفظ وإتقان اللسان العربي، ناقش الأمر مع ثلاثة من أئمة الشعر واللسان العربي، وذلك بقوله: "ذاكرت يوماً أبا عبد الله الخطيب وزير الملوك بالأندلس، وكان الصدر المقدم في الشعر والكتابة"، وقوله: "أخبرني صاحبنا الفاضل أبو القاسم ابن رضوان، كاتب العلامة بالدولة المرينية، قال: ذاكرت يوماً صاحبنا أبا العباس بن شعيب، كاتب السلطان أبي الحسن، وكان المقدم في البصر باللسان لعهد"، وقوله: "ولقد سألت يوماً

(١) المقدمة، ج ٣، ص ٩٥.

(٢) المقدمة، ج ١، ص ٣١٠.

(٣) المقدمة، ج ٣، ص ١١٤.

شيخنا أبا القاسم، قاضي غرناطة لعهدنا، وكان شيخ هذه الصناعة^(١). أمّا الأخبار التي تتعلّق بالولايات والأمصار التي تناولها، وترتبط بعلاقات مع الديار التي عاش فيها، فكانت مصادره معلومات أهل تلك البلاد، مثل قوله: "أخبرني من لقيته من أهل الصين"^(٢)، وقوله: "أخبرني الفقيه برهان الدين الخوارزمي، وهو من علماء خوارزم وأعيانها"^(٣)، وعند حديثه عن بلاد السودان ومملكة غانة، يعتمد على الشيخ عثمان، إذ يقول: "وأخبرني الشيخ عثمان فقيه أهل غانية وكبيرهم علماً وديناً وشهرة، قدّم مصر سنة تسع وتسعين حاجاً بأهله وولده ولقيته بها"^(٤)، وقوله: "قال الحاج يونس ترجمان هذه الأمة بمصر"^(٥)، وقوله: "أخبرني القاضي الثقة أبو عبد الله محمد بن وانسول من أهل سجلماسة وكان أوطن في بلادهم واستعملوه في خطة القضاء بما لقيه منذ سنة ست وسبعين وسبعمئة، فأخبرني عن ملوكهم بالكثير ممّا كتبه"^(٦).

وفي أثناء تناوله موضوع القبائل والأنساب، وخاصة البربر، فإنّه اعتمد على من له علاقة مباشرة بالموضوع الذي هو مدار البحث، وقد استعان هنا بعدد كبير من المصادر ذات العلاقة، كقوله: "ذكر لي سلام شيخ أولاد التركية"^(٧)، وقوله: "أخبرني بعض أمراء حادثة بن سنّيس"^(٨)، وقوله: "أخبرني من أتق به من الهلاليين"^(٩)، وقوله: "وسمعت من

(١) المقدمة، ج ٢، ص ٢٩٣-٢٩٥.

(٢) العبر، ج ٥، ص ٦٢٩.

(٣) (ن، م)، ص ٦٢٩.

(٤) العبر، ج ٦، ص ٢٣٧.

(٥) (ن، م)، ص ٢٣٨.

(٦) العبر، ج ٦، ص ٢٣٩.

(٧) (ن، م)، ص ٦.

(٨) (ن، م)، ص ٧.

(٩) (ن، م)، ص ٢٣.

مشايخهم^(١)، وقوله: "أخبرني يوسف بن علي ثم غانم عن شيخ قومه من المعقل"^(٢)، وقوله: "وذكر لي سلام بن التركية شيخ أولاد مقدم"^(٣)، وقوله: "أخبرني طلحة بن مظفر من شيوخ العمارية إحدى بطون المعقل"^(٤)، وقوله: "وكان من خير أوليته فيما حدثني به محمد بن يحيى بن أبي طالب العزفي آخر رؤساء العزفيين بسبته"^(٥)، وقوله: "وهكذا تلقيت من بعض نسابة الهلاليين"^(٦)، وقوله: "وأملى علي بعض نسابتهم"^(٧)، وقوله: "أخبرني بذلك الثقة عن إبراهيم بن عبدالله التيمزوغني قال وهو نسابة زناته لعده"^(٨)، وقوله: "سمعت عريف ابن يحيى أمير سويد بن زغبة وشيخ المجالس الملوكية لزنانة يقول"^(٩).

٢- اعتمد في معلوماته عن الدواوين السلطانية وإرسال الرسل والسفارات وبعض مراسيم الملك على بعض العاملين في هذا المجال، أو من كلف بمهمات من هذا القبيل، مثل قوله: "أخبرني صاحبنا الفاضل أبو القاسم بن رضوان، كاتب العلامة بالدولة المرينية قال"^(١٠)، وقوله: "ذاكرت يوماً أبا عبدالله بن الخطيب وزير الملوك بالأندلس"^(١١)، وقوله: "أخبرني بذلك الطنبقا الجوباني أيام اتصالي به"^(١٢)، وقوله: "ذكر لي بعض أكابر الأمراء بمصر"^(١٣).

(١) العبر، ج ٦، ص ٦٨.

(٢) (ن، م)، ص ٥٥.

(٣) (ن، م)، ص ١٠٣.

(٤) (ن، م)، ص ٣٨٨.

(٥) (ن، م)، ص ٤٣٩.

(٦) (ن، م)، ص ٥١١.

(٧) (ن، م)، ص ٥٣٠.

(٨) العبر، ج ٧، ص ٥٦.

(٩) (ن، م)، ص ١١٧.

(١٠) المقدمة، ج ٣، ص ٢٩٣.

(١١) (ن، م)، ص ٢٩٤.

(١٢) العبر، ج ٥، ص ٥٤٩.

(١٣) (ن، م)، ص ٥٢١.

وقوله: "وذكر لي بعض قهارمة الدار"^(١)، وقوله: "فكتب له كتاباً أبدع فيه وفننى عليه الحاجب ببجاية أيام كوني معه"^(٢)، وقوله: "وقال لي شيخنا القاضي أبو القاسم الشريف وكان معه في ذلك الوفد"^(٣)، وقوله: "أخبرني الفقيه أبو إسحق الحسناوي كاتب الموحدين بتونس"^(٤).

٣- اعتمد في بعض الأخبار على من يثق بمعلوماتهم ممن شهد الحدث أو نقل الخبر أو له صلة مباشرة، مثل قوله: "أخبرني شيخنا محمد بن إبراهيم الأبلبي"^(٥)، وقوله: "وسمنا من شيوخنا في مجالس التعليم"^(٦)، وقوله: "هكذا ذكر الثقة عنهم من رجالهم"^(٧)، وقوله: "أخبرني القاضي الثقة أبو عبدالله محمد بن وانسول"^(٨)، وقوله: "وأخبرني المشيخة من أهل المغرب"^(٩)، وقوله: "فأخبرني الثقة بأمره"^(١٠)، وقوله: "أخبرني بهذا الخبر أبي رحمه الله، وصاحبنا محمد بن منصور بن مزني"^(١١).

ثالثاً: الآثار:

تعدُّ الآثار من المصادر الأساسية لكتابة التاريخ في عصرنا الحالي. ومما يميّز به المؤرّخ ابن خلدون، إشارته وإن كانت متواضعة إلى أهمية الآثار كمصدر للمعرفة

(١) العبر، ج ٧، ص ٣١٥.

(٢) (ن، م)، ص ٣٥٩.

(٣) (ن، م)، ص ٣٩٥.

(٤) (ن، م)، ص ٦٠٣.

(٥) المقدمة، ج ٢، ص ١٤٦؛ ج ٧، ص ١٠٨، ١١٤، ١١٤، ٢٧٥، ٢٦٩.

(٦) المقدمة، ج ٣، ص ٢٤٨.

(٧) (ن، م)، ص ٨.

(٨) (ن، م)، ص ٢٣٩.

(٩) (ن، م)، ص ٢٥٥.

(١٠) (ن، م)، ص ٣١٤.

(١١) (ن، م)، ص ٤٣٢.

التاريخية عن الأمم والدول القديمة، وقد ورد في كتابه العبر عدة إشارات لا يمكن إغفالها كأمثلة لهذا السبق الخلدوني، وهي عند حديثه عن العلاقة بين آثار الدولة ونسبة قوتها، وبعد أن يفسر الأمر بطريقة علمية يخاطب القارئ، بقوله: "ألا ترى إلى مصانع قوم عاد وثمود وما قصه القرآن عنها، وانظر بالمشاهدة إيوان كسرى وما اقتدر فيه الفرس... وانظر إلى بلاط الوليد بدمشق، أو جامع بني أمية بقرطبة، والقنطرة التي على واديها، وكذلك بناء الحنايا لجلب الماء إلى قرطاجنة في الفناء الراكبة عليها، وأثار شِرشال بالمغرب، والأهرام بمصر، وكثير من هذه الآثار الماثلة للعيان، تعلم منه اختلاف الدول في القوة والضعف".

ويفسر الأمر بقوله: "واعلم أن تلك الأفعال للأقدمين، إنما كانت بالهندام وباجتماع الفعلة وكثرة الأيدي عليها، في ذلك شيدت تلك الهياكل والمصانع، ولا تتوهم ما تتوهمه العامة إن ذلك لعظم أجسام الأقدمين عن أجسامنا في أطرافها وأقطارها، فليس بين البشر في ذلك كبير بون، كما نجد بين الهياكل والآثار"^(١).

وقوله: "وتحن نشاهد مساكن الأولين وأبوابهم وطرقهم فيما أحدثوه من البنين والهياكل والديار والمساكن كديار ثمود المنحوتة في الصلّد من الصخور"^(٢).

وقوله: "وكذا نجد بالقيروان ومراكش وقلة ابن حماد أثراً باقياً من ذلك، وإن كانت هذه كلها اليوم خراباً أو في حكم الخراب، ولا يظن لها إلا البصير من الناس، فيجد من هذه الصنائع إشارة تدلّه على ما كان بها، كأثر الخط المحو في الكتاب"^(٣).

وقوله: "وهو الذي اختط قصر العروسيين من مصانع الملك بها واسمه مكتوب لهذا

العهد في جدرانها"^(١).

(١) المقدمة، ج ١، ص ٣٠٠.

(٢) (ن ٤ م)، ص ٣٠١.

(٣) المقدمة، ج ٢، ص ٢٨٥.

وفي أثناء مرافقته للسلطان فرج إلى الشام لقمع تمرد الأمير تنم، استأذن بالسماح له بزيارة بيت المقدس، فجال هناك متفحصاً المباني والمساجد والكنائس بعين المؤرخ الباحث عن المعلومة والمعرفة، إذ يصف زيارته بقوله: "ووصلت إلى القدس، ودخلت المسجد، وتبركت بزيارته والصلاة فيه... وانصرفت إلى مدفن الخليل عليه السلام، ومرت في طريقي إليه ببيت لحم، وهو بناء عظيم على موضع ميلاد المسيح، شيدت القياصرة عليه بناءً بسماطين من العمد الصخور منجدة مصطفة، مرقوماً على رؤوسها صور ملوك القياصرة، وتواريخ دولهم، ميسرة لمن يبتغي تحقيق نقلها بالترجمة العارفين لأوضاعها، ولقد يشهد هذا المصنع بعظم ملك القياصرة وضخامة دولتهم"^(١).

يمكن القول إن هذه الإشارات تبين مدى إدراك ابن خلدون لأهمية الآثار كمصدر من مصادر المعرفة التاريخية.

رابعاً: الاستفادة من القرآن الكريم والكتب السماوية الأخرى كمصادر للمعلومة التاريخية:

ورد في كتاب العبر العديد من الإشارات والأخبار التي أخذها ابن خلدون عن القرآن الكريم والكتب السماوية الأخرى، ومع ثقته التامة بما ورد في القرآن الكريم، إلا أنه يُبدي تحفظاً على بعض التفسيرات للآيات القرآنية، ويقدم تفسيرات مختلفة، كما ينبه إلى ضرورة الحذر من التعامل مع الإسرائيليات التي يُبدي لها نقداً شديداً، ومن ذلك قوله عند حديثه عن العرب وأجيالهم: "وأول أجيال العرب من الخليفة فيما سمعناه لأن أخبار القرون

(١) العبر، ج ٦، ص ١٩٧.

(٢) العبر، ج ٧، ص ٦١١.

الماضية من قبلهم بمتنع اطلأعنا عليها لتطاول الأحقاب ودروسها، إلا ما بقصه علينا الكتاب ويؤثر عن الأنبياء بوحي الله إليهم وما سوى ذلك من الأخبار الأزلية فمنقطع الأسناد، وذلك كان المعتمد عند الإثبات في أخبارهم على ما تنطق به آية القرآن من قصص الأنبياء الأقدمين، أو ما ينقله زعماء المفسرين في تفسيرها من أخبارهم وذكر دولهم وحروبهم، ينقلون ذلك عن السلف من التابعين الذين أخذوا عن الصحابة أو سمعوه ممن هاجر إلى الإسلام من أخبار اليهود وعلمائهم أهل التوراة أقدم الصحف المنزلة فيما علمناه وما سوى ذلك من خطم المفسرين وأساطير القصص وكتب بدء الخليقة فلا نعول على شيء منه وإن وُجد لمشاهير العلماء تأليف مثل كتاب الياقوتية للطبري، والبدء للكسائي، فإنما فيها منحى القصص، وجروا على أساليبهم ولم يلتزموا فيها الصحة، ولا ضمنا لنا الوثوق بها، فلا ينبغي التعويل عليها، وتترك شأنها^(١).

ويطبق ابن خلدون نظرياته حول العمران البشري في التعامل مع الأخبار والتفسير المتأثرة بالإسرائيليات والتوراة والإنجيل، ومن ذلك قوله: "إلا أن كتبهم ومنقولاتهم تشتمل على الغث والسمين، والمقبول والمردود، والسبب في ذلك أن العرب لم يكرنوا أهل كتاب ولا علم، وإنما غلب عليهم البداوة والامية، فإذا تشوقوا إلى معرفة شيء مما تشوق إليه النفوس الإنسانية في أسباب المكونات وبدء الخليقة وأسرار الوجود، فإنما يسألون عنه أهل الكتاب قبلهم ويستفيدون منهم، وهم أهل التوراة يومئذ بادية مثلهم، ولا يعرفون من ذلك إلا ما تعرفه العلة من أهل الكتاب، ومعظمهم من حمير الذين أخذوا بدين اليهودية، فلما أسلموا

(١) المقدمة، ج ٢، ص ٢٣-٢٤.

بقوا على ما كان عندهم ممّا لا تعلق له بالأحكام الشرعيّة التي يحتاطون لها، مثل أخبار بدء الخليقة وما يرجع إلى الحدثان والملاحم وأمثال ذلك^(١).

ويشير إلى إمكانية الاستفادة من التوراة، وخاصة الأخبار والأنساب التي لم ترد في مصادر أخرى موثوقة يمكن التعويل عليها، وذلك بقوله: "وقد تترجّح صحة هذه الأنساب في التوراة، وكذلك قصص الأنبياء الأقدمين إذا أخذت عن مسلمي يهوذا ومن نسخ صحيحة من التوراة يغلب على الظنّ صحتها... وتحريّ النسخ الصحيحة والنقل المعتبر^(٢)".

ومن الأمثلة على نقده وتشكيكه بأخبار وردت في التوراة قوله عند الحديث عن خروج موسى من مصر والتهيه وعند الخارجين معه: "تمّ أحصاهم موسى في التيه، وعدّ من يطيق حمل السلاح من ابن عشرين فما فوقها فكانوا ستمائة ألف ويزيدون، وقد ذكرنا ما في العدد من الوهم والغلوّ في مقدّمة الكتاب، فلا نطوّل به ووقعه في نص التوراة لا يفضي بتحقيق هذا العدد، لأنّ المقام للمبالغة فلا تكون أعداده نصوصاً"^(٣).

وترد إشارته إلى القرآن الكريم والكتب السماويّة الأخرى بصيغ متعدّدة، منها قوله: "وكان من شأنه مع نمرود ما قصّه القرآن"^(٤)، وقوله: "وكذا وقع في التوراة"^(٥)، وقوله: "إلى أن هلكوا كما قصّه القرآن"^(٦)، وقوله: "ما هو مذكور في الكتاب الكريم"^(٧)، وقوله: "فأفتقده فرجع إليه بغير بلقيس كما قصّه القرآن"^(٨)، وقوله: "وهذا النسب نقلته من

(١) المقدمة، ج ٢، ص ٣٦٥.

(٢) العبر، ج ٢، ص ٩.

(٣) العبر، ج ٢، ص ٤٨.

(٤) العبر، ج ٢، ص ٢١.

(٥) (ن، م)، ص ٨.

(٦) (ن، م)، ص ٤٤.

(٧) (ن، م)، ص ٤٧.

(٨) (ن، م)، ص ١١٣.

إنجيل متى^(١)، وقوله: "وبشرها بولادة عيسى كما نصَّ القرآن"^(٢)، وقوله: "ووقع في إنجيل متى"^(٣)، وقوله: "ووقع في التوراة ذكر ملك الأهواز"^(٤)، وقوله: "كذا وقع في التوراة"^(٥)، وقوله: "وما نصَّه في القرآن العظيم"^(٦).

منهجه في الأخذ من المصادر:

لقد اتبع ابن خلدون منهجاً متميزاً في انتقاء مادته من بين هذا العدد الكبير من المصادر التي استفاد منها في تاريخه، ويمكن تقسيمه كما يلي:

أ- الإسناد إلى مصادره:

دأب ابن خلدون على ذكر معظم المصادر التي أخذ عنها مادته، ولم يغفل حتى المصادر التي لم يهتد إلى مؤلفيها، كما نسب معظم الأخبار والأشعار والأقوال والحكم والمعارف والعلوم التي استفاد منها على الأغلب إلى قائلها وأصحابها، فقدّم بعمله التوثيقي هذا كمّاً هائلاً من المصادر المتخصصة في المعارف والعلوم التي تناولها، وخاصة في مقدّمة كتاب العبر.

يتوّج القرآن الكريم رأس تلك المصادر التي اعتمدها واستشهد بالعديد من الآيات القرآنية، إذ إنّ الآيات القرآنية ترافقه من بداية الكتاب وحتى نهايته، وكثيراً ما يختم الخبر بما يناسبه من القرآن الكريم، إمّا بنص صريح، أو بتوظيف معنى الآية بما يُفيد في توضيح

(١) العبر، ج ٢، ص ١٦٣.

(٢) (ن، م)، ص ١٦٦.

(٣) (ن، م)، ص ١٦٧.

(٤) (ن، م)، ص ١٧٧.

(٥) العبر، ج ٥، ص ٦٦٣.

(٦) العبر، ج ٢، ص ٩٣.

الخبر وتفسيره وأخذ العبرة منه^(١)، ومن الأمثلة على ذلك: "فأطلق الطرطوشي القول في ذلك ولم يتقطن لكيفية الأمر منذ أول الدولة، وأنه لا يتم إلا لأهل العصبية فتقطن أنت له وأفهم سر الله فيه، والله يؤتي ملكه من يشاء"^(٢)، وقوله: "وذلك لأن الملك يحصل بالتغلب، والغلب إنما يكون بالعصبية واتفاق الأهواء على المطالبة وجمع القلوب وتأييدها إنما يكون بمعونة من الله في إقامة دينه، قال تعالى: لو أنفقت ما في الأرض جميعاً ما ألفت بين قلوبهم"^(٣)، وقوله: "وصار أهل الأمصار كلهم من هذه الأقاليم أهل لغة أخرى مخصوصة بهم تخالف لغة مضر ويخالف أيضاً بعضها بعضاً كما نذكره، وكأنها لغة أخرى لاستحكام ملكتها في أحيالهم، والله يخلق ما يشاء"^(٤)، وقوله: "وهذا كله يدل على أن الكلام المصنوع بالمعاناة والتكلف قلصر عن الكلام المطبوع، لقلة الاكتراث فيه بأصل البلاغة، والحاكم في ذلك الذوق، والله خلقكم وعلمكم ما لم تكونوا تعلمون"^(٥)، وقوله: "هذا آخر الكلام على الجغرافيا وأقاليمها السبعة، وفي خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار آيات للعالمين"^(٦).

إلى جانب ذلك كانت الأحاديث النبوية الشريفة من بين مصادره المهمة معتمداً بالدرجة الرئيسة على كتب الصحاح المشهورة (أبو داود، والترمذي، والنسائي، ومسلم

(١) المقدمة، ج ١، ص ٧، ٣٢، ٣٦، ٥٧، ٦٢، ٦٩، ١٣٧، ١٥١، ١٥٢، ١٥٧، ١٦٠، ١٦٤، ١٦٥، ١٧٣، ١٨٦، ١٩٤، ٢٠١، ٢٠٤، ٢٠٥، ٢٠٦، ٢٢٠، ٢٢٢، ٢٢٧، ٢٢٩، ٢٣٠، ٢٣٥، ٢٣٦، ٢٣٧، ٢٣٨، ٢٤٠، ٢٤٣، ٢٤٩، ٢٥٢، ٢٥٤، ٢٦٣، ٢٦٥، ٢٦٦، ٢٦٨، ٢٧٢، ٢٧٦، ٢٧٨، ٣١٨، ٣١٦، ٣١١، ٢٩٩، ٢٩٥، ٢٨٩، ٢٨٧، ٢٨٢، ٢٨٠.

(٢) المقدمة، ج ١، ص ٢٦٣، والقرآن الكريم، سورة البقرة، آية ٢٤٧.

(٣) المقدمة، ج ١، ص ٢٦٦، القرآن الكريم، سورة الأنفال، آية ٦٣.

(٤) المقدمة، ج ٣، ص ٢٥٨، القرآن الكريم، سورة آل عمران، آية ٤٧.

(٥) المقدمة، ج ٣، ص ٣٠٠، القرآن الكريم، سورة البقرة، آية ٢٣٩.

(٦) المقدمة، ج ١، ص ١٢٩.

والبخاري^(١)، ولكن أكثر ما اعتمده منها البخاري، ويرد ذكره لهذه المصادر بصيغ متعددة منها: "وفي الصحيح... وعلى الصحيحين"^(٢)، "وكما في الصحيح... كما ورد في الصحيح"^(٣)، وهذا على سبيل المثال.

وقد اختلفت طريقة ذكر ابن خلدون لمصادره وأخذت أساليب متعددة، فأحياناً يذكر المصدر بشكل صريح ومتكامل، ذاكراً اسم الكتاب ومؤلفه، مثل قوله: "كما فعله المسعودي في كتاب مروج الذهب"^(٤)، وقوله: "وكذلك نجد في كلام ابن المقفع وما يستطرد في رسائله"^(٥)، وقوله: "وكذلك حوّم القاضي أبو بكر الطرطوشي في كتاب سراج الملوك"^(٦)، وقوله: "ونحاذي بذلك ما وقع في كتاب نزهة المشتاق الذي ألفه العلوي الإدريسي الحمودي"^(٧)، وقوله: "وقد ذكر ذلك ابن إسحق في كتاب السير"^(٨)، وقوله: "ومقالة هذا الصباح في دعوته مذكورة في كتاب الملل والنحل للشهرستاني"^(٩)، وقوله: "فقد غلط القاضي أبو بكر ابن العربي المالكي في هذا فقال في كتابه المسمى بالقواصم والعواصم"^(١٠)، وقوله: "حسبما نقله العماد الأصبهاني في كتاب الفتح القدسي"^(١١)، وقوله: "ذكر ذلك الخطابي في كتاب معالم السنن والماوردي في كتاب الأحكام السلطانية، وقوله:

(١) المقدمة، ج ١، ٢٨، ٤١، ١٩٨ ج ٢، ص ٤٥، ١٢٥، ١٤١، ١٥٤، ١٨٦، ١٨٩، ١٩٢؛ ج ٣، ص ٢٩،

٤٣، ١٠٢، ١٧٣، ١٧٤.

(٢) المقدمة، ج ١، ص ١٤٨.

(٣) المقدمة، ج ٣، ص ٤٨.

(٤) المقدمة، ج ١، ص ٤٥.

(٥) (ن، م)، ص ٥٩.

(٦) المقدمة، ج ١، ص ٥٩.

(٧) (ن، م)، ص ٨٩.

(٨) (ن، م)، ص ٣٣٦.

(٩) (ن، م)، ص ٣٤٥.

(١٠) (ن، م)، ص ٣٦٨.

(١١) المقدمة، ج ٢، ٣٢.

"فقال أبو محمد بن حزم في كتاب الجمهرة"^(١)، وقوله: "وذكر ابن عبدالحكم في كتابه فتح مصر"^(٢)، وقوله: "قال أبو محمد بن أبي زيد في كتابه أحكام المعلمين والمتعلمين"^(٣).
كما ذكر ابن خلدون من جانب آخر أسماء بعض المصادر بعناوينها مرة، وبأسماء مؤلفيها مرة أخرى، ومن ذلك قوله: "وذكر المسعودي"^(٤)، وقوله: "هكذا قال الأزرقى"^(٥)، وقوله: "وقد نقل ابن الرقيق"^(٦)، وقوله: "وقال الجرجاني"^(٧)، وقوله: "وقال ابن سعيد"^(٨)، وقوله: "وقال البيهقي"^(٩)، وقوله: "فقال ابن إسحق وأبو المنذر بن الكلبى"^(١٠)، وقوله: "وقال ابن قتيبة"^(١١)، وقوله: "قال ابن العميد"^(١٢)، وقوله: "قال الدارقطني"^(١٣)، وقوله: "قال البركري"^(١٤)، وقوله: "قال ابن الأثير"^(١٥)، وقوله: "قال ابن مسكويه"^(١٦)، وقوله: "وقد وقع في كتاب الغاية"^(١٧)، وقوله: "ومن كتاب الأغاني".

(١) العبر، ج ٧، ص ٤.

(٢) (ن، م)، ص ٧.

(٣) المقدمة، ج ١، ص ٢٠٤.

(٤) (ن، م)، ص ١٨.

(٥) المقدمة، ج ٢، ص ١٩٢.

(٦) المقدمة، ج ٣، ص ٢٦٨.

(٧) العبر، ج ٢، ص ٢٩.

(٨) (ن، م)، ص ٣٢.

(٩) العبر، ج ٢، ص ٣٤.

(١٠) (ن، م)، ص ٥٩.

(١١) (ن، م)، ص ٦٥.

(١٢) (ن، م)، ص ١٠٥.

(١٣) (ن، م)، ص ٣٢٣.

(١٤) (ن، م)، ص ٣٨١.

(١٥) (ن، م)، ص ٥٧٧.

(١٦) العبر، ج ٣، ص ٤٨٢.

(١٧) المقدمة، ج ١، ص ١٦٥.

والمنتبّع لصيغ ابن خلدون في ذكر مصادره، يجد أنه في الأغلب يشير إلى مصادره بذكر اسم المؤلف فقط، وهذا يُسبّب إشكالا، خاصة عند المؤلفين أصحاب التأليف العديدة، ومن الأمثلة على ذلك المسعودي، إذ ينقل عنه كتابي مروج الذهب، والتنبيه والإشراف، لكنه يُغفل في بعض الأحيان تحديد أي الكتابين ينقل عنه مكتفياً بالقول: 'قال المسعودي...' (١).

وفي بعض الأحيان لا يذكر أسماء مؤلفاتهم، مكتفياً بذكر أسماء المؤلفين، وهذا يدفع للاعتقاد بأن شهرتهم اقتترنت باسم مؤلف واحد لهم مخصوص بذاته لا يتبادر إلى الذهن حين يذكر غيره. وهذا ينطبق على بعض مصادره، ومنها: ابن سعيد (٢)، وابن النحوي (٣)، وابن قتيبة (٤)، والزليخي (٥)، والسهيلي (٦)، والبيهقي (٧)، والواقدي (٨)، والمدائني (٩)، والصولي (١٠)، والرازي (١١).

وأحيانا يستخدم ابن خلدون كلمة صاحب للإشارة إلى مصادره، دون ذكر اسم المؤلف صراحة، وقد يكون ذلك لغلبة شهرة اسم الكتاب على مؤلفه في عصره، أو كطريقة من طرق الاختصار، إذ إنه أحيانا يذكر اسم المؤلف والكتاب مرة أو مرتين، ثم بعد ذلك

(١) العبر، ج ٢، ص ٢٤، ٢٧، ٢٨، ٤٨، ٥٨، ٥٩، ٦٠، ٦١، ٦٨.

(٢) العبر، ج ٦، ص ٨.

(٣) (ن، م)، ص ١٧٩.

(٤) العبر، ج ٧، ص ٤.

(٥) (ن، م)، ص ٢٥٩.

(٦) العبر، ج ٢، ص ٣٤.

(٧) (ن، م)، ص ٣٤.

(٨) (ن، م)، ص ٤٩٥.

(٩) (ن، م)، ص ١٢٨.

(١٠) العبر، ج ٤، ص ١٣٣.

(١١) (ن، م)، ص ١٤٣.

يستخدم عبارة صاحب، ومن الأمثلة على ذلك، قوله: 'وعدَّ صاحب روجار في كتابه' ^(١)، وقوله: 'هكذا قال صاحب حماة في تاريخه' ^(٢)، وقوله: 'قال صاحب الكمائم' ^(٣)، وقوله: 'قال صاحب تواريخ الأمم' ^(٤)، وقوله: 'ذكر صاحب الأعلام' ^(٥)، وقوله: 'قال صاحب المحكم' ^(٦)، وقوله: 'وقال صاحب التيجان' ^(٧).

ب- العناية بموارد مصادره:

لم يكتفِ ابن خلدون بذكر مصادره في معظم النصوص التي نقلها، بل اهتم أحياناً بذكر الإسناد الذي ذكره المصدر، إذا رأى أن ذلك يخدم منهجه في التعامل مع مصادره، أو أن ذكر الإسناد أو مصدر الخبر يُدعم من مصداقية الخبر، خاصة عند تناول أمر تتعدّد حوله الروايات. ويبدو أنه كان لا يهدف إلى توثيق معلوماته فحسب، بل إلى بيان دقة معلومات المصادر التي ينقل عنها من جهة، وأمانته في النقل من جهة أخرى، ومن ذلك قوله: 'فلهم في مدة الملة وبقاء الدنيا ما وقع في كتاب السُّهيلي، فإنه نقل عن الطبري ما يقتضي أن...'^(٨)، وقوله: 'ورأيت في كتاب التكملة لأبن الأبار عند التعريف بابن فروخ القيرواني... انتهى ما نقله ابن الأبار من كتاب التكملة وزاد في آخره: حدّثني بذلك أبو بكر ابن أبي حمزة'^(٩)، وقوله: 'ونقل الطبري عن

(١) العبر، ج ٥، ص ٦١٢.

(٢) (ن، م)، ص ٤٥٥.

(٣) العبر، ج ٤، ص ٢٧٣.

(٤) العبر، ج ٢، ص ٣١٤.

(٥) (ن، م)، ص ٧٥.

(٦) (ن، م)، ص ٥٨.

(٧) العبر، ج ٢، ص ٥٥.

(٨) العبر، ج ٢، ص ١٥١.

(٩) (ن، م)، ص ٣١٤.

ابن إسحق^(١)، وقوله: "وذكر ابن سعيد عن البيهقي^(٢)، وقوله: "قال ابن سعيد فيما نقله عن كتب التواريخ التي أطلع عليها في خزانة الكتب بدار الخلافة في بغداد قال..."^(٣)، وقوله: "وقال ابن ماكولا على ما نقل عنه السهيلي^(٤)، وقوله: "ونقل السهيلي عن ابن قتيبة^(٥)، وقوله: "ومدة حكمهم في العالم على ما نقل ابن سعيد عن كتاب تاريخ الأمم لعلي بن حمزة الأصبهاني^(٦)، وقوله: "قال ابن العميد عن المجسطي^(٧)، وقوله: "قال ابن سعيد فيما نقله من تواريخ المشرق عن البيهقي^(٨)، وقوله: "قال ابن العميد عن المسبحي وابن بطريق وابن الراهب^(٩)، وقوله: "وهو الترتيب الذي ذكره الطبري عن ابن الكلبي^(١٠)، وقوله: "ومن كتاب ابن سعيد في خبر فرامطة البحرين ملخصاً من كلام الطبري^(١١)، وقوله: "قال ابن سعيد ونقله عن مؤرخي الأندلس الحجازي ومحمد بن الأشعث وابن حبان^(١٢)، وقوله: "قال ابن حزم: أخبرني بكية الخصي، وكان على خزانة العلوم والكتب بدار بني مروان^(١٣)، وقوله: "قال ابن سعيد، ونقله من كتاب ابن الداية في أخبار بني طولون^(١٤)، وقوله: "قال

(١) العبر، ج ٢، ص ١٥.

(٢) (ن، م)، ص ٢٤.

(٣) (ن، م)، ص ٣٢.

(٤) (ن، م)، ص ٥٣.

(٥) (ن، م)، ص ٦٣.

(٦) (ن، م)، ص ١٧٧.

(٧) العبر، ج ٢، ص ١٠٩.

(٨) (ن، م)، ص ٢١٢.

(٩) (ن، م)، ص ٢٣٨.

(١٠) (ن، م)، ص ٣١٢.

(١١) العبر، ج ٤، ص ١٠٥.

(١٢) (ن، م)، ص ١٦٣.

(١٣) (ن، م)، ص ١٧٥.

(١٤) (ن، م)، ص ٣٥٧.

ابن الأثير: ذكر هذا أبو الحسن بن أبي القاسم البيهقي في كتاب مسارب التجارب^(١)، وقوله: "وفي كتاب ابن فضل الله فيما نقله عن شمس الدين الأصفهاني إمام المعقولات بالمشرق"^(٢)، وقوله: "حدثنا شيخنا العلامة أبو عبدالله محمد بن إبراهيم الآبلي قال: سمعت من السلطان أبو حمو موسى بن عثمان وكان قهرماناً بداره قال..."^(٣)، وقوله: "وتلخيص الخبر عن ثورته على ما نقله ابن سعيد عن الحجازي وابن حيّان وغيرهما، وينقلون عن ابن الأشعث مؤرخ إشبيلية"^(٤).

ج- الإشارة إلى بدء النقل ونهايته:

تتجلى دقة وأمانة ابن خلدون في الأخذ من المصادر التي استفاد منها بإشارته على الأغلب إلى بدء ونهاية النقل من مصادره، والشواهد على ذلك في كتابه العبر كثيرة، وهو يستخدم عبارات تدلّ على بدء النقل، منها: ذكر، قال، حكى، روى، قرأت، رأيت، وهو في أغلب الأحيان يبدأ نقله النصوص بالإشارة إلى مؤلفها، أو عنوان الكتاب، أو المؤلف وعنوان الكتاب معاً، ومن ذلك قوله: قال ابن العميد^(٥) وقوله: قال العماد الأصفهاني في كتاب البرق الشامي^(٦)، وقوله: ذكر بيبرس البندقاري في تاريخه^(٧)، وقوله: "ومن كتاب الأغاني لأبي الفرج الأصفهاني قال: ..."^(٨)، وقوله: قال صاحب نظم

(١) العبر، ج ٥، ص ١١٢.

(٢) (ن، م)، ص ٦٢٣.

(٣) العبر، ج ٧، ص ١٠٨.

(٤) (ن، م)، ص ٤٥٣.

(٥) العبر، ج ٢، ص ٢٢٠.

(٦) العبر، ج ٥، ص ٥١٨.

(٧) (ن، م)، ص ٤٤٣.

(٨) العبر، ج ٢، ص ٣٣٣.

الجوهر"^(١)، ويشير أحياناً إلى مصادره بعبارة تدلّ على المشاهدة والاطّلاع المباشر للمصدر الذي ينقل عنه، زيادة في التوثيق وإضفاء الأهمية على مصادره، ومن ذلك قوله: "فرققت على جريدة إحصائها ومنها نقلت"^(٢)، وقوله: "قرأيت في تاريخ ابن خلكان"^(٣)، وقوله: "ورأيت في كتاب التكملة لابن الأبار"^(٤).

وفي بعض الأحيان عندما ينقل تصوصاً طويلة قد تستغرق صفحات، فإنّه يشير بين فترة وأخرى إلى ما يدلّ على استمراره في النقل عن المصدر نفسه، ومن الأمثلة على ذلك الصفحات التي تحدّث فيها عن عمارة بيت المقدس بعد الخراب الأول، واعتمد فيها على كتاب عثر عليه بمصر واسم مؤلفه يوسف بن كريون، والخبر يمتدّ على ثلاثين صفحة من كتاب العبر، كرّر خلالها ابن خلدون عبارة قال، وقال ابن كريون (١٨ مرّة)^(٥).

أمّا عن عنايته بالإشارة إلى نهاية النقل، فقد التزم ابن خلدون على الأغلب بالإشارة إلى نهاية نقله من مصادره، وبأسلوب يقدّم توثيقاً دقيقاً للعديد من النصوص التي استقاها من مصادره، لدرجة أنّ بعض هذه النصوص لو جمعت لشكّلت كراسات تاريخية مستقلة، وهو في نقله يتبع أحياناً طريقة النقل الحرفي، وأحياناً طريقة نقل المعنى، وأخرى يستخدم معها أسلوب التلخيص.

ويستخدم للإشارة إلى نهاية النقل عدّة أساليب وألفاظ، قد تكون بالتوضيح بعبارات كاملة، كقوله: "هذا أمر الجمل ملخص من كتاب أبي جعفر الطبري"^(٦)، وقوله: "وهذا آخر

(١) العبر، ج ٦، ص ٢١٨.

(٢) العبر، ج ١، ص ٣٠٨.

(٣) المقدمة، ج ١، ص ٣٠٧.

(٤) المقدمة، ج ٢، ص ٣١٤.

(٥) العبر، ج ٢، ص ١٣١-١٦٢.

(٦) (ن، م)، ص ٦٢٠.

الكلام في الخلافة الإسلامية وما كان فيها من الردّة والفتوحات والحروب ثمّ الاتفاق والجماعة أوردتها ملخّصة عيونها ومجامعها من كتاب محمد بن جرير الطبري، وهو تاريخه الكبير^(١)، وقوله: "هذه أخبار بني مسافر المعروفين ببني السلار ملوك أذربيجان نقلتها من كتاب ابن الأثير، وإلى ههنا انتهى في أخبارهم"^(٢)، وقوله: "وهذا أصح ما ينقل في هذا لأنّ ابن حزم موثوق لا يعدل به غيره"^(٣)، وقوله: "هذا آخر ما حدّث ابن الرقيق من أخبارهم"^(٤)، وقوله: "انتهى كلام الشيخ أبي مهدي ابن الزيات ونقلته من كتاب الوزير ابن الخطيب الذي ألفه في المحبة وسمّاه التعريف بالحب الشريف"^(٥).

وقد تكون بكلمات مختصرة تحقّق الهدف، كقوله: "انتهى كلام ابن فضل الله"^(٦)، وقوله: "انتهى"^(٧)، وقوله: "انتهى كلام ابن حزم"^(٨)، وقوله: "انتهى كلام صاحب حماة"^(٩)، وأحياناً يشير إلى النهاية بطريقة فيها اختصار، كقوله: "اهـ كلام ابن سعيد"^(١٠)، وقوله: "اهـ الأغاني"^(١١)، وقوله: "اهـ كلام ابن حزم"^(١٢)، وفي أغلب الأحيان يشير إلى نهاية

(١) العبر، ج ٢، ص ٦٢٠.

(٢) العبر، ج ٤، ص ٦٠٤.

(٣) العبر، ج ٧، ص ٧.

(٤) العبر، ج ٧، ص ٥١.

(٥) المقدمة، ج ٣، ص ٦٢.

(٦) العبر، ج ٥، ص ٦٢٧.

(٧) (ن، م)، ص ٤٥٥؛ ج ٢، ص ٣٢، ٣٨، ٥٥.

(٨) العبر، ج ٤، ص ١٢٢.

(٩) العبر، ج ٣، ص ٦٥٤.

(١٠) العبر، ج ٢، ص ٣٢٦.

(١١) (ن، م)، ص ٣٢٠.

(١٢) (ن، م)، ص ٢٩١.

النقل بطريقة مختصرة يكتفي فيها بذكر الحرفين "اهـ"^(١)، والشواهد على هذه الطرق تمتد في جميع أجزاء كتاب العبر.

على الرغم من أن ابن خلدون أشار إلى عدد كبير من المصادر التي استفاد منها وأخذ عنها، إلا أنه أحياناً لا يبين بشكل واضح مصادره لبعض الأخبار، بل يكتفي بالإشارة لها بالفاظٍ تحمل صفة التعميم وعدم التحديد، وهذه الطريقة وإن كانت قليلة ومحدودة في كتابه العبر، إلا أنها مأخذ يمكن أن يؤخذ عليه، ومن ذلك قوله: "وعند المحققين من النسابة"^(٢)، وقوله: "وذكر بعض الإخباريين"^(٣)، وقوله: "وأهل الأثر يقولون"^(٤)، وقوله: "وفي كتب الإخباريين"^(٥)، وقوله: "وقال علماء الفرس"^(٦)، وقوله: "وقال بعضهم"^(٧)، وقوله: "وعن غير ابن العميد"^(٨)، وقوله: "قال بعض أهل اليمن"^(٩)، وقوله: "ومن تاريخ بعض المتأخرين"^(١٠)، وقوله: "وقال بعض المؤرخين"^(١١)، وقوله: "وزعم بعض الأخباريين من البربر ووقفت على كتابه في ذلك"^(١٢)، وقوله: "وفي بعض تواريخ المغرب"^(١٣).

(١) العبر، ج ٢، ص ٢٨٤، ٢٦، ٢٩، ٣٩، ٤٤، ٦٠، ٦٦، ٦٨.

(٢) (ن، م)، ص ١١.

(٣) (ن، م)، ص ٦١، ٢٠٠.

(٤) العبر، ج ٢، ص ٨٦.

(٥) (ن، م)، ص ٩٩.

(٦) (ن، م)، ص ١٧٩.

(٧) (ن، م)، ص ٢٠١.

(٨) (ن، م)، ص ٢٥٨.

(٩) (ن، م)، ص ٣٢٢.

(١٠) العبر، ج ٤، ص ٣٣.

(١١) (ن، م)، ص ١١٨.

(١٢) العبر، ج ٦، ص ١٤٧.

(١٣) (ن، م)، ص ١٦٣.

الفصل الثالث

منهجه في كتابة التاريخ

مفهوم التاريخ عند ابن خلدون

يورد ابن خلدون عدة تعريفات للتاريخ في أماكن متعددة من المقدمة، ففي التعريف الأول يذكر أن 'فن التاريخ من الفنون التي تتداوله الأمم والأجيال ... إذ هو في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأولى.. وفي باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكائنات ومبادئها دقيق، وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق'(١).

وفي موقع آخر وفي معرض حديثه عن فضل علم التاريخ، فإنه يعرفه بقوله: "أعلم أن فن التاريخ فن عزيز المذهب جم الفائدة، شريف الغاية، إذ هو يوقفنا على أحوال الماضين من الأمم في أخلاقهم والأنبياء في سيرهم والملوك في دولهم وسياستهم حتى تتم فائدة الاقتداء في ذلك لمن يرومه في أحوال الدين والدنيا"(٢).

كما يعرفه في مكان آخر بقوله: "إن التاريخ إنما هو ذكر الأخبار الخاصة بعصر أو جيل"(٣). أما التعريف الأشمل فيرد في الباب الذي يتحدث فيه عن طبيعة العمران، فيعرف التاريخ هنا بقوله: 'أعلم أنه لما كانت حقيقة التاريخ أنه خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم وما يعرض لطبيعة ذلك العمران من الأحوال مثل التوحش والتأنس والعصبيات وأصناف التغلبات للبشر بعضهم على بعض، وما ينشأ عن ذلك من الملك والدول ومراتبها وما ينتحله البشر بأعمالهم ومساعدتهم من الكسب والمعاش والعلوم والصنائع وسائر ما يحدث في ذلك العمران بطبيعته من الأحوال'(٤).

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١ ص ٦

(٢) (ن، م)، ص ٤٥

(٣) (ن، م)، ص ٥٢

(٤) (ن، م)، ص ٥٣

يميز ابن خلدون من خلال تأصيل نظري بين المفهوم التجريبي للتاريخ والمفهوم العلمي ويبين اشكاليته الرئيسية التي تتمثل باعتقاد سطحي يماثل بين باطن الظواهر وبين مظهرها وبالتالي يكتفي من التاريخ بمجرد ربط أحداثه أو سردها بهدف التسلية أو لغرض وعظي أخلاقي إن هذا المفهوم الإخباري الحدثي يكون عبارة عن نقل ناقل وصولاً إلى المصدر الأول الذي هو عين رأت من الأحداث مظهرها الخارجي فقط، وافتقرت إلى الحد الأدنى من الانتقاد والتحليل أو بالأحرى لم تمتلك من الأدوات المعرفية ما يؤهلها لتمثل هذا الأمر.

ويؤكد ابن خلدون على أن التاريخ ليس مجرد حشد عشوائي من الأحداث وإن بدا ظاهرياً كذلك فعلى العين الخبيرة الفاحصة أن تستكشف الباطن ومن أجل بلوغ هذا الباطن يتوجب امتلاك أدوات نظرية ومنهج واضح المعالم، بحيث تشكل سوية نسقاً علمياً متكاملًا فلا بد من تحديد الواقع التاريخي وتحديد العلم التاريخي، بمعنى أن بنية هذا الواقع التي هي موضوع معرفة هي التي تحدد شكل مقارنته^(١).

فالتاريخ هو علم بكيفيات الوقائع، ولا بد من تمييز الظاهر في الوقائع من الباطن الجوهرية وبين الخبر والواقعة العمرانية فالممارسة التاريخية حين تحكمها المادة الإخبارية نستحيل سرداً، أي تعرض الأحداث وفق تسلسلها الزمني دون تفسير حقيقي لها أو أنها تفسرها بأحداث أخرى فتبقى في مسار دوراني لا ينتج معرفة حقيقية.

(١) مهدي عامل، في علمية التفكير الخلدوني، ص ١٨٥

إن الواقع التاريخي يمثل بنية معقدة تتألف من أحداث مترابطة وناظمها قواعد معينة هي التي أنتجت الحدث التاريخي، وجعلت حدثاً ما ممكناً ضمن مرحلة تاريخية معينة وحدثاً آخر مستحيلًا، فمن خلال قراءة الأحداث يجب التوصل إلى أسبابها واكتشاف العلاقات فيما بينها، وبذلك يتم تجاوز الفهم التجريبي للتاريخ والانتقال إلى فهم سببي وبالتالي الفهم العلمي للتاريخ، وذلك من خلال ربط الحدث بقاعدته المادية التي أنتجته فيقول ابن خلدون أن علم التاريخ "نظر وتحقيق"^(١) وبهذا رفض للسرد والإخبار وتتويه بضرورة تأسيس نظرية متماسكة لتفسير وفهم الوقائع والأخبار والأحداث، ويمكن القول أن مفهوم ابن خلدون للتاريخ يتحدد من خلال عبارتين جوهريتين وهما: التاريخ "تعليل للكائنات ومبادئها"^(٢)، ويعني بذلك معرفة علّة الشيء أو الحدث وسببه أي سبب وجود الواقع المبحوث في الشكل القائم عليه، أما العبارة الثانية فهي أن التاريخ "علم بكيفيات الوقائع وأسبابها"^(٣) بمعنى البحث في أسباب حركة الوقائع والنظر إليه كصيرورة متحوّلة وفق هذه الأسباب، فالتاريخ عند ابن خلدون هو الواقع الاجتماعي والعمراني منظوراً في أسباب وجوده وأسباب حركته وتغييراته فلا بد من التمهيد في بنية الكل ومعرفة القوانين التي تحكم تربيته الداخلي الذي هو أساس تماسكه ككل اجتماعي فهو يصف كتابه بقوله: "فصلته في الأخبار والاعتبار باباً باباً وأبدت فيه لأولية الدول والعمران عللاً وأسباباً"^(٤).

وبالإضافة إلى تمييز ابن خلدون بين ظاهر التاريخ وباطن التاريخ فقد ميز بين ما أسماه "أس التاريخ" و"التاريخ" فالأخبار الخاصة بزمان ومكان معين أما ذكر الأخبار

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١ ص ٦

(٢) (ن، م)، ص ٦

(٣) (ن، م)، ص ٨

(٤) (ن، م)، ص ٨

المطلقة التي لا تتقيد بزمان أو مكان فهو أس التاريخ إذ يقول: " إن التاريخ إنما هو ذكر الأخبار الخاصة بعصر أو جيل ، فأما ذكر الأحوال العامة للأفان والأجيال والأعصار فهو أس للمؤرخ تنبني عليه أكثر مقاصده وتبين به أخباره"^(١).

ولم يزعم ابن خلدون أنه أول من وقف على أس التاريخ بل قرر أن المسعودي قد كتب في التاريخ العام وكذلك البكري، إلا أن الأخير لم يصف شيئاً إلى ما كتبه سابقوه لأنه لم يحدث تغير وتبدل في أحوال الأمم والأجيال إذ يقول: ' وقد كان الناس يفردونه بالتأليف كما فعله المسعودي في كتاب مروج الذهب، شرح فيه أحوال الأمم والأفان لعهد.. فصار أما للمؤرخين يرجعون إليه واصلاً يعولون في تحقيق الكثير من أخبارهم عليه ، ثم جاء البكري من بعده ففعل مثل ذلك في المسالك والممالك خاصة دون غيرها من الأحوال لأن الأمم والأجيال لعهد لم يقع فيها كثير انتقال ولا عظم تغير"^(٢).

وهنا التمييز بين "التاريخ وأس التاريخ" ما هو إلا صيغة أخرى للتمييز بين ظاهر التاريخ وباطن التاريخ^(٣) ، إذن فقد أراد ابن خلدون أن يجعل من تعريفه للتاريخ مدخلاً لتصوره المنهجي للكتابة التاريخية، فالذين قصرُوا التاريخ على ظاهره جاء تاريخهم مجرد نقل واستعراض للأحداث والوقائع، أما الذين تجاوزوا ظاهر التاريخ وأوغلوا في باطنه فقد جاء تاريخهم مفسراً ومعللاً للأحداث والوقائع، حاوياً لما يعرض في الاجتماع الإنساني من أحوال وظواهر وأصبحت مهمة المؤرخ تتناول كل الظواهر الاجتماعية.

(١) ابن خلدون، المقدمة ، ج ١ ص ٤٥

(٢) (ن، م) ، ص ٤٦ .

(٣) زكريا بشير، جوانب فلسفية في مقدمة ابن خلدون ، ص ٤٠

تقسيم ابن خلدون لاتجاهات كتابة التاريخ عند العرب

كان ابن خلدون مدركاً تطورات الكتابة التاريخية العربية ومستلزماتها وقواعدها اعتماداً على فهمه للتاريخ وأغراضه وفوائده، فقد تتبع مناهج الكتابة التاريخية منذ القرن الأول للهجرة مقسماً إياها إلى عدة اتجاهات، فالاتجاه الأول مثله عدد من المؤرخين الرواد أمثال ابن اسحق وابن الكلبي والواقدي والطبري والمسعودي، وكانت كتاباتهم تتصف باعتمادهم على جمع الأخبار والروايات واستقصائهم إياها من مصادر مختلفة شفهية كانت أم مكتوبة وأمانتهم العلمية تتمثل بما نقلوه من روايات وعرضوه في مجاميع غير قليلة، بالرغم من تباين ميولها كما أنهم أدخلوا خبراتهم في نقد الرواية وإظهار ضعفها أو قوتها، كما امتازوا بنظرتهم الشمولية. ويصف ابن خلدون هذا الاتجاه بقوله "هذا وقد نَوَّن الناس في الأخبار وأكثروا وجمعوا تواريخ الأمم والدول في العالم وسطروا، والذين ذهبوا بفضل الشهرة والأمانة المعترية واستفرغوا دواوين من قبلهم في صحفهم المتأخرة فهم قليلون لا يكادون يتجاوزون عدد الأنامل"^(١).

أما منهجهم في الكتابة فيقول عنه ابن خلدون "ثم أكثر التواريخ لهؤلاء عامة المناهج والمسالك لعموم الدولتين صدر الإسلام في الآفاق والممالك وتناولها البعيد من الغايات في المآخذ والمتارك، ومن هؤلاء من أوعب ما قبل الملة من الدول والأمم، والأمر العمم كالمسعودي ومن نحا منحاه"^(٢).

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١ ص ٧

(٢) (ن، م)، ص ٨

واتسم الاتجاه الثاني للكتابة التاريخية في الاهتمام بالقضايا الإقليمية والمحلية، فقد كتب عددا من التواريخ عن دول وإمارات ومدن معينة، ويصف ابن خلدون هذا الاتجاه ومنهج مؤلفيه فيقول: "وجاء بعدهم من عدل عن الإطلاق على التقليد ووقف في العموم والإحاطة عن الشأو والبعيد ففقد شوارد عصره واستوعب أخبار أفقه وقطره، واقتصر على أحاديث دولته ومصره كما فعل ابن حيان مؤرخ الأندلس والدولة الأموية بها، وابن الرقيق مؤرخ إفريقية والدولة التي كانت بالقيروان"^(١).

وإصطلح ابن خلدون على الاتجاه الثالث في الكتابة التاريخية بالاتجاه المقلد لكل من الاتجاهين السابقين، وحمل على مؤلفيه بقوله: "ثم لم يأت من بعد هؤلاء إلا مقلد وبليد الطبع والعقل أو متبذل ينسج على ذلك المنوال ويحتذى منه بالمثل، ويذهل عما أحالته الأيام من الأحوال واستبدلت به من عوائد الأمم والأجيال"^(٢).

ويشخص ابن خلدون خصائص هذا النوع من الكتابة بعدة نقاط منها: ذكر الأحداث التاريخية دون الاهتمام بسندها وفيما إذا كانت صحيحة أم لا، وغلبة عنصر التكرار في المواضيع التي تطرقوا إليها متبعين بذلك المؤرخين المتقدمين مع غلبة الطابع القصصي وإهمالهم عنصر التحري، والتحليل عند تطرقهم إلى ظهور الدول وانحطاطها ويقول بهذا الصدد: "ثم إذا تعرضوا لذكر الدولة نسقوا أخبارها نسقا محافظين على نقلها وهما أو صنفا لا يتعرضون لبدايتها ولا يذكرون السبب الذي رفع من روايتها وأظهر من آيتها، ولا علة

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١ ص ٨

(٢) (ن، م)، ص ٨

الوقوف عند غابتها، فيبقى الناظر منطلقاً بعد إلى مبادئ الأحوال ومراتبها، مفتشاً عن أسباب نزاحمها أو تعاقبها باحثاً عن المنع في تبينها أو تناسبها^(١)."

يضيف ابن خلدون كتابات المؤرخين المتأخرين ضمن الاتجاه الرابع وهو اتجاه اقتصر فيه مؤلفو التاريخ على نقل ما تم إنجازه من قبل، ولم يكتفوا بهذه العملية التقليدية غير المبدعة، بل إنهم تجاوزوا إلى اختصار تلك النواحي اختصاراً شديداً فيقول عنهم "ثم جاء آخرون بإفراط الاختصار وذهبوا إلى الاكتفاء بأسماء الملوك والاقتصار مقطوعة عن الأنساب والأخبار موضوعة عليها أعداد أيامهم بحروف الغبار"^(٢) وكان موقف ابن خلدون من هذه الكتابات شديداً ووجه إليها انتقادات لاذعة فقال: "وليس يعتبر لهؤلاء مقال ولا يعد لهم ثبوت ولا انتقال لما ذهبوا بالفوائد وأخلوا بالمذاهب المعروفة للمؤرخين والعوائد"^(٣)."

لقد كان هدف ابن خلدون من خلال عرضه للاتجاهات والمناهج التي سادت كتابة التاريخ العربي منذ القرن الثالث للهجرة حتى فترة معاصرتة، تشخيص مواطن الضعف في هذه المناهج وإبراز الفكرة بأن فترة الإبداع والتجديد اقتصرت على المنهجين الأولين فقط. ثم أخذت بعد ذلك الكتابة التاريخية تواجه صعوبات فسادت فترة من الركود والتخلف متمثلة بالاتجاهين الثالث والرابع وبمعنى أدق فإن ابن خلدون كان يعاصر فترة ركود الكتابة التاريخية ومن الجدير ذكره أن المجتمع العربي شهد خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر الميلاديين ضروباً متعددة من التخلف والانحطاط، ويصف ابن خلدون الحالة بقوله عند الحديث عن العلوم النقلية 'نفقت أوراقها في هذه الملة بما لا مزيد عليه وانتهت فيها مدارك

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١ ص ٨

(٢) (ن، م)، ص ٩

(٣) (ن، م)، ص ٩

الناظرين إلى الغاية التي لا فوقها^(١) ، "وهجرت كتب المتقدمين وطرقهم كأنها لم تكن^(٢)" ويصف الفترة التي عاصرها بقوله: "وأما لهذا العهد وهو آخر المائة الثامنة فقد انقلبت أحوال المغرب التي نحن شاهدها وتبدلت بالجملة واعتاض من أجيال البربر أهله على القدم بمن طراً فيه من لدن المائة الخامسة من أجيال العرب بما كثروهم وغلبوهم وانتزعوا منهم علمة الأوطان وشاركوهم فيما بقي من البلدان لملكهم، هذا إلى ما نزل بالعمران شرقاً وغرباً في منتصف هذه المائة الثامنة من الطاعون الجارف الذي تحيف الأمم وذهب بأهل الجبل وطوى كثيراً من محاسن العمران ومحامها وجاء للدول على حين هرمها وبلغ الغاية من مداها فقلص من ضلالها وفل من حذاها وأوهن من سلطانها وتذاعت إلى التلاشي والاضمحلال أحوالها وانتقص عمران الأرض بانتقاص البشر فخربت الأمصار والمصانع.... وكانني بالمشرق وقد نزل به ما قد نزل بالمغرب لكن على نسبته ومقدار عمرانه^(٣)."

من هذا كله يمكننا القول " بأن دراسة ابن خلدون وتشخيصه للأسباب الكامنة وراء هذا التخلف لاكتشاف عناصر التجديد والإبداع في المجتمع العربي، تعتبر دراسة مثمرة لأنها اعتمدت للتاريخ العربي وأسباب تطوره وانتعاشه ومن ثم ركوده متبعاً في ذلك أسلوباً ومنهجاً علميين استناداً إلى عنصري التعليل والكلية ويشير ابن خلدون إلى الدوافع التي دفعته إلى أن يطرح مشكلة الكتابة التاريخية وضرورة إعادتها بنظرة مستقبلية فيقول : " ولما طالعت كتب القوم وسبرت غور الأمس واليوم نبهت عين القريحة من سثة الغفلة والنوم وسمت التصنيف من نفسي وأنا المفلس أحسن السؤم فأنشأت في التاريخ كتاباً رفعت فيه عن أحوال الناشئة من

(١) ابن خلدون، المقدمة ، ج ٣ ص ٢٣٣

(٢) (ن، م) ص ٢٣٣

(٣) ابن خلدون، المقدمة ، ج ١ ص ٤٦

الأجيال حجاباً وفصلته في الأخبار والاعتبار باباً باباً وأبدت فيه لأولية الدول والعمران عللاً وأسباباً^(١)

كما يؤكد على خطورة المرحلة والتدهور الكبير الذي تعيشه الأمة والحاجة الملحة للإصلاح والتجديد وذلك بقوله: "وإذا تبدلت الأحوال جملة فكانما تبدل الخلق من أصله وتحول العالم بأسره وكأنه خلق جديد ونشأة مستأنفة وعالم محدث فأحتاج لهذا العهد من يدون أحوال الخليقة والأفاق وأجيالها والعوائد والنحل التي تبدلت لأهلها ويقفوا مسلك المسعودي لعصره ليكون أصلاً يقتدى به من يأتي من المؤرخين من بعده"^(٢).

لقد كانت ردود فعل ابن خلدون كمفكر عاش ظروف التخلف وجمود الإبداع نقدية من جانب وموجهة في نفس الوقت، فهو أولاً هاجم الكتابات التاريخية السابقة هجوماً عنيفاً متناولاً عدم اعتمادها منهج التحليل والتعليل وإتباعها النقل والتقليد وتركيزها على سير الملوك والأمراء وسني حكمهم أما من الجانب الآخر فإنه عرض عدداً من الأسس والقواعد التي من الضروري على المؤرخ أن يتبعها ويأخذ بها ليلم بالدوافع المحركة للمجتمع ونشاطه وفعاليته^(٣) إن ما آلت إليه الأوضاع الاجتماعية من فساد وانحطاط في عصر ابن خلدون إضافة إلى ظروفه وتجاربه جعله ينصرف لدراسة التاريخ وربما يعود اهتمامه بالتاريخ إلى أنه كان يعيش الماضي كمشكلة ذات تبعات مثقلة للحاضر، إن إدراك الحاضر يتوقف على وعي الماضي وكلاهما يشكل وحدة مترابطة فالزمن التاريخي بالمفهوم الخلدوني ليس مجرداً وإنما هو منهج للمعرفة، ولقد اتجه ابن خلدون إلى التاريخ يستفنيه يطلب منه الدروس والعبر التي من شأنها أن تساعد على فهم الحاضر ومشاكله التي تشعب وعيه بمعطياتها، دون أن

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١ ص ٩

(٢) (ن، م) ص ٤٧

(٣) عبد الجبار ناجي، محاولة ابن خلدون إعادة كتابة التاريخ العربي، ص ٢٣

تتبلور في ذهنه عناصر التفسير واضحة كاملة لكن ابن خلدون وهو مزود بفكر انتقادي وبتجربة سياسية واجتماعية غنية خصبة، فرضت عليه واقعية في التفكير والنظر في الأمور سرعان ما اكتشف أن كتب المؤرخين لا يمكن أن تقبل على علائها^(١).

إن الدوافع الفعلية لبحث ابن خلدون في المعرفة التاريخية إنما تكمن في بيئة عصره وسيرة حياته التي اقترنت فيها التجارب والخبرات العلمية بالثقافة العربية الإسلامية وبالتأملات الفلسفية، فأملت عليه طريقة في التفكير لا تسلم إلا بالتفسيرات التاريخية المستندة إلى المعرفة العقلية والحسية^(٢).

المقدمة وإصلاح التاريخ

سعى ابن خلدون من خلال المقدمة إلى ثلاثة إصلاحات لعلم التاريخ: الأول هو تنويع التاريخ أياً للعلوم الحيوية لعصره وهي التاريخ بمعنى أخبار الدول والمسالك والممالك والأدب السلطانية ويقول عن هذا المنحى: إنه سائر على خطى المسعودي الذي كتب تاريخاً عاماً أتى فيه على ذكر الممالك والشعوب والجغرافيا والعادات ويقول إن كتابه احتوى على الكثير مما جاء به ابن المقفع والطوطوسي وهذا الإصلاح اقتضته طبيعة المنظومة المعرفية وبنيتها أما الإصلاح الثاني فهو البحث وراء أسباب وعلل ظاهرة التحول العميق الذي يشهده العالم الإسلامي في القرن الثامن الهجري فقد كان يرى في تلك المائة الثامنة زوال عالم يضعف الدول والقبائل وزوال العمران فهو بذلك يؤرخ لظاهرة جديدة في التاريخ الإسلامي ظاهرة الانحطاط وهذا إصلاح فرضته ظروف عصره والإصلاح الثالث وهو الأهم هو جعل التاريخ

(١) الجابري، فكر ابن خلدون، ص ١٣٤

(٢) عبد القادر عرابي، قراءة سوسيولوجية في منهجية ابن خلدون ص ٣٩ .

علماً بالمعنى المتعارف عليه لدى المناطق، والعلم لدى الفارابي، ابن سينا، ابن رشد ، مكون من تصورات وتصدقات والتصور هو إدراك معنى مفرد يتم الوصول إليه بالتعريف والتصديق هو إدراك العلاقة بين تصورين بحيث يمكن وصف هذا الارتباط بالصدق أو الكذب لكنه لا يصبح علماً نظرياً إلا إذا انتظمت التصورات والتصدقات انتظاماً خاصاً على شروط خاصة فتفيد معلوماً آخر من جنسها في التصور أو التصديق ثم ينتظم مع غيره فيفيد علوماً آخر كذلك وهذا الانتظام في التصورات والتصدقات وهذه الشروط الخاصة هي المعيار أو المنطق الخاص بالعلم الذي يتيح قبول المزيد من التصورات والمزيد من التصدقات بعد فحصها، فيتمدد بذلك العلم ويتسع ويكتسب صدقية وهو أيضاً الذي يتيح الالتقاء مع علوم أخرى مما قد يتولد عنه علوم جديدة^(١).

وعلم التاريخ كان يفكر إلى هذا المعيار الذي تقاس به الأخبار والروايات وكان التأليف التاريخي مقصوداً على ظاهر التاريخ الذي هو أخبار الأيام والدول متجاهلاً لباطنه الذي هو " نظر وتحقيق وتحليل للكائنات ومبادئها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق"^(٢).

وما قام به ابن خلدون هو كشف المعيار الذي تقاس به الروايات والذي أطلق عليه طبائع العمران والتي ترجع إليها الحوادث والوقائع لمعرفة الإمكان أو عدم الإمكان ' وهو بذلك يقدم الدليل العملي على قصور منطق أرسطو من خلال تقديمه منطق خاص بالحوادث التاريخية

(١) محمد عبد الوهاب جلال، هل لئس ابن خلدون علم الاجتماع مجلة التسامح عمان العدد ١٧ ، ٢٠٠٧

(٢) ابن خلدون، المقدمة ، ج ١ ص ٦.

تأكيداً على فلسفته بأن الوجود أوسع من الأشكال الذهنية المجردة وهذا الإصلاح أمله نظرية المعرفة^(١) .

فالمقدمة إذن إصلاح استمولوجي لعلم التاريخ بتوليف وتركيب المعارف الحيوية لذلك العصر وجعله علماً برهانياً، وبإضافة دور جديد له وهو التفسير وهذا الدور الجديد أمله خصوصية المائة الثامنة التي رأى فيها ابن خلدون تغييراً جوهرياً وعالمًا محدثاً يحل محل عالم في طريقه إلى الزوال.

إن ما شاهده ابن خلدون من تبدل في أحوال الأمم والممالك وما استقرأه من تاريخ الأمم والشعوب وما عاصره من حوادث الزمان والمكان خلق لديه وعياً نقدياً جعله يعيد النظر لا في طرق المؤرخين التي ينتقدها فحسب، وإنما في مغزى المعرفة التاريخية وموضوعها أيضاً فالدافع الأساسي للمعرفة الخلدونية إنما يكمن في محاولته لفهم مجتمع عصره وقوانينه. لم يكن المنهج الخلدوني طفرة كما يصوره البعض بقدر ما كان نتيجة للظروف التي قامت في عصره وأثقلت كاهله وجعلته يتمرد على المنهج التاريخي الوصفي بعدما تبين له عجزه عن تفسير التغيرات البنائية التي حدثت في المجتمع العربي بعد الغزوين الصليبي والمغولي بعد غروب شمس الحضارة العربية في الأندلس تمرد ابن خلدون على هذا المنهج الوصفي واستحدث منهجاً جديداً قوامه خبراته وتجاربه ومشاهداته واستقراؤه للتاريخ والمجتمع العربي الإسلامي ليس المنهج الخلدوني وصفاً لحوادث الأيام والزمان ولا تسجيلاً لأيام العرب بقدر ما هو قراءة عميقة وعلمية واستقراء موضوعي لواقع المجتمع العربي، وقد تمثل هذا المنهج التجريبي في مقدمته.

(١) محمد عبد الوهاب جلال، هل أسس ابن خلدون علم الاجتماع، ص ٧٠

تحكي المقدمة حياة ابن خلدون وتجاريه كما رواها في سفره " التعريف بابن خلدون " إنها ترجمة لهذا الكتاب هنا تتماها الذات الخلدونية تاريخا وتجارب، ومع أن المقدمة تعرض تجاريه ومشاهداته الخاصة غير أن الذات تذوب في الموضوع أي العمران لأن موضوع المقدمة هو العمران البشري في المقدمة يتموضع التاريخ وتفصح الوقائع العمرانية عن ذاتها. إن هذه الموضوعية التاريخية تجعل المقدمة تبدو كأنها دراسة ميدانية موضوعها المجتمع العربي وقوانينه ونظمه^(١) ، إن منهجه الذي طبقه في المقدمة والقائم على الملاحظة واستقراء الحوادث لا يستهدف إلا الأغراض العلمية الخالصة، فالمقدمة تعد دراسة ميدانية وتجريبية، وهو في بحثه للظواهر الاجتماعية يجتاز مرحلتين تتمثل أولاهما في ملاحظات حسية وتاريخية لظواهر الاجتماع أو بعبارة أخرى تتمثل في جمع المواد الأولية لموضوع بحثه من المشاهدات ومن بطون التاريخ، وتتمثل الأخرى في عمليات عقلية منطقية يجريها على هذه المواد الأولية ويصل بفضلها إلى الغرض الذي قصد إليه هذا العلم، وهو الكشف عما يحكم الظواهر الاجتماعية من قوانين^(٢).

والملاحظ أن طريقة تأليف المقدمة تشابه بدرجة ما طريقة التأليف الرياضي، فهو يبدأ الفصل بعنوان أشبه ما يكون بنظرية عامة ثم يتبعه ببرهان عقلي ثم برهان وصفي من الوقائع الحادثة ومن الأمثلة على ذلك قوله في أحد العناوين " في أن الأوطان كثيرة القبائل والعصائب قل أن تستحكم فيها دولة" وهذا ما يمكن أن نسميه هنا بالنظرية العامة، أما البرهان العقلي والتفسيري فيأتي بقوله: " والسبب في ذلك اختلاف الآراء والأهواء وأن وراء كل رأي منها

(١) عيد القادر عرابي، (قراءة سوسيولوجية في منهجية ابن خلدون) ص ٤١

(٢) علي عبد الواحد وافي، عبقرية ابن خلدون، ص ٢٠٤

وهو عصبية تمنع دونها، فيكثر الانتفاض على الدولة والخروج عليها في كل وقت وإن كانت ذات عصبية لأن كل عصبية ممن تحت يدها تظن في نفسها منعة وقوة".

ثم يأتي بعد ذلك البرهان الوضعي من التاريخ وذلك بقوله: "انظر ما وقع من ذلك بإفريقيا والمغرب منذ أول الإسلام ولهذا العهد، فإن ساكن هذه الأوطان من البربر أهل قبائل وعصبيات فلم يغن فيهم الغلب الأول الذي كان لابن أبي سرح عليهم وعلى الفرنجة شيئاً وعاودوا بعد ذلك الثورة والردة مرة بعد أخرى وعظم الإثخان من المسلمين فيهم.

ولما استقر الدين عندهم عادوا إلى الثورة والخروج والأخذ بدين الخوارج مرات عديدة^(١) ومن الأمثلة الأخرى قوله: "في أن المتغلبين على السلطان لا يشاركونه في اللقب الخاص بالملك" وهو هنا النظرية العامة، أما البرهان العقلي والتفسيري فهو "أن الملك والسلطان حصل لأولية من أول الدولة بعصبية قومه وعصبية التي استتبعتهم حتى استحکمت له ولقومه صبغة الملك والغلب^(٢)".

ثم يأتي بعد ذلك البرهان الوضعي والمثال من التاريخ وذلك بقوله: "وقد وقع مثل هذا لعبد الرحمن بن المنصور بن أبي عامر، حين سما إلى مشاركة هشام وأهل بيته في لقب الخلافة^(٣) ومن الأمثلة الأخرى قوله "في أن الغاية التي تجري إليها العصبية هي الملك" وهذه هي النظرية أما البرهان التاريخي العقلي فهو: "أن العصبية بها تكون الحماية والمدافعة والمطالبة وكل أمر يجتمع عليه..... والأدبيين بالطبيعة الإنسانية يحتاجون في كل اجتماع إلى وازع

(١) ابن خلدون، المقدمة ج ١ ص ٢٧٧

(٢) (ن، م)، ص ٣١٩

(٣) (ن، م)، ص ٣٢٠

وحاكم يزعم بعضهم عن بعض، لا بد أن يكون متغلباً عليهم بتلك العصبية وإلا لم تتم قدرته على ذلك وهذا التغلب هو الملك^(١)."

ثم يأتي البرهان الوضعي من التاريخ، ويعطي ابن خلدون العديد من الأمثلة على نظريته وذلك بقوله: "وهو كما وقع للترك في دولة بني العباس ولصنهاجة وزناتة في كتامة ولبنو حمدان مع ملوك الشيعة من العلوية والعباسية^(٢)". ومن الأمثلة الأخرى قوله: "في أن الظلم مؤذن بخراب العمران^(٣)"، وهذه هي النظرية أما البرهان العقلي فهو "أن العدوان على الناس في أموالهم ذاهب بآمالهم في تحصيلها واكتسابها لما يروونه حينئذ من أن غايتها ومصيرها انتهابها من أيديهم، وإذا ذهبت آمالهم في اكتسابها وتحصيلها انقبضت أيديهم عن السعي في ذلك^(٤)".

ثم يأتي بعد ذلك العديد من الأمثلة الوضعية من التاريخ ومن ذلك قوله: "وأنظر في ذلك ما حكاه المسعودي في أخبار الفرس^(٥)".

وتزخر المقدمة بالكثير من الأمثلة ومن ذلك على سبيل المثال قوله: "في إن التجارة من السلطان مضرة بالرعايا مفسدة للجباية^(٦)" وقوله في أن الهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع^(٧) "وقوله: "في إن العمران البشري لا بد له من سياسة ينتظم بها أمره^(٨)".

(١) ابن خلدون، المقدمة ج ١ ص ٢٢٦

(٢) (ن، م)، ص ٢٢٧

(٣) ابن خلدون، المقدمة ج ٢ ص ٨٠

(٤) ابن خلدون، المقدمة ج ٢ ص ٨٠

(٥) ابن خلدون، المقدمة ج ٢ ص ٨١

(٦) (ن، م)، ص ٧١

(٧) (ن، م)، ص

(٨) (ن، م)، ص ١١١

وقوله: " في أن الجاه مفيد للمال^(١) " وقوله: " أن العلوم إنما تكثر حيث يكثر العمران وتعظم الحضارة^(٢) ".

عناصر منهجه في كتابة التاريخ:

يقول أصحاب المذهب الوضعي في التاريخ: " إن علم التاريخ هو بلا ريب العلم الذي يتطلب أكثر من غيره أن يكون العاملون فيه على وعي بالمنهج الذي يستخدمونه. وهذه الفكرة تعبر تعبيراً صادقاً عن شعور ابن خلدون، وإن كان بعيداً عن أجواء المذهب الوضعي وفلسفته وتبدو ضرورة المنهج عند ابن خلدون كتعبير عن مقتضى التحليل الناتج من تصوره لموضوع التاريخ، فالترابط شديد بين المنهج والموضوع^(٣).

يقوم منهج ابن خلدون في النقد التاريخي على جملة قواعد يجب الالتزام بها في تحقيق الروايات التاريخية، منها إرجاع الأخبار والآثار إلى طبائع العمران وأحواله فهي من أحسن الوجوه وأوثقها في تمحيص الأخبار وتمييز صحيحها من سقيمها^(٤). ومنها تحكيم العادة وقواعد السياسة والأحوال في الاجتماع الإنساني وقياس الغائب بالشاهد والحاضر بالذاهب، وتحكيم النظر والبصيرة في الأخبار وإخضاعها للعقل حيث الإمكان والاستحالة مع ضرورة تطابقها مع طبائع العمران^(٥).

ومنها أيضاً التركيز على نقد متون الأخبار وتقديمها على نقد الأسانيد، لأن النظر في المتن من حيث الإمكان والاستحالة سابق على نقد الإسناد فلا يرجع إليه حتى يعلم الخبر في

(١) ابن خلدون، المقدمة ج ٢ ص ٢٥٩

(٢) (ن ، م) ، ص ٣٥٦

(٣) ناصيف نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون ، ص ١٤٨

(٤) ابن خلدون، المقدمة، ج ١ ص ٧

(٥) (ن ، م) ، ص ١٣

نفسه أهو ممكن أم ممتنع، فإذا كان مستحيلاً فلا فائدة من النظر فيه فأصبح ذلك أهم من نقد الإسناد ومقدماً عليه^(١).

ورغم أن منهج الإسناد أي تصحيح الخبر بناءً على مدى الثقة بناقله قد تم تجاوزه منذ القرن الثالث خاصة، لكنه تجاوز ظاهري ذلك أن نمطاً من التاريخ كان قد تكون بالفعل ليقره أئمة هذا العلم وليخلدوه، بالإضافة إلى أن وقوع الكتابة التاريخية في التقليد لم يؤد إلا إلى إعادة لا تنتهي لإنتاج أخطاء منهجية وإقامة تاريخ يعتمد الثقة بأشخاص الرواة مقياساً وحيداً لصحة التاريخ^(٢).

لذلك حاول ابن خلدون أن يضع منهجاً للكتابة التاريخية مفارقاً لمنهج سابقه من المؤرخين حيث جعل الإسناد منهجاً ثانوياً عند تمحيص الأخبار وقدم عليه التمهيص بمعرفة أصول السياسة وقواعد الاجتماع الإنساني.

ويشير ابن خلدون إلى ضرورة أولية وهي ضرورة للنقد وهذه الإشارة ليست في الواقع سوى تعبير آخر عن موقفه العام حيال كل عملية معرفة، وهو نفسه يعطي بالممارسة الدليل على أهمية النقد وكيفية ممارسته والذين يوجه إليهم سهام نقده هم أكثر العلماء اعتباراً في المجتمع أنهم المفسرون والمؤرخون والفقهاء ويناقش بعض أفكارهم وأخبارهم مناقشة صريحة على أساس ما تسمح بتوكيده الوقائع الثابتة فالحق عند " لا يقاوم سلطانه والباطل يقذف بشهاب النظر شيطانه والناقل إنما هو ينقل والبصيرة تنقد الصحيح إذا تمقل والعلم يجلو

(١) ابن خلدون، المقدمة ج ١ ص ٥٥

(٢) علي أومليل، الخطاب التاريخي، ص ١٣-١٤

لها صفحات الصواب ويصقل" والناقد البصير قسطلس نفسه في تزييفهم فيما ينقلون أو اعتبارهم^(٣) .

ثم فرق ابن خلدون بين الخبر الشرعي والخبر البشري، وجعل نقد الإسناد خاصاً بالأول ونقد المتن خاصاً بالثاني، ويشير لذلك بقوله: "وإنما كان التعديل والتجريح هو المعتبر في صحة الأخبار الشرعية لأن معظمها تكاليف إنشائية أوجب الشارع العمل بها حتى حصل الظن بصحتها وسبيل صحة الظن الثقة بالرواة بالعدالة والضبط وأما الإخبار عن الوقائع فلا بد من صدقها وصحتها من اعتبار المطابقة، فلذلك رجب أن ينظر في إمكان وقوعه وصار أهم من التعديل ومقدما عليه إذ فائدة الإنشاء مقتبسة منه فقط وفائدة الخبر منه ومن الخارج بالمطابقة^(١)".

إذن فشواغل ابن خلدون المنهجية أدت به إلى ابتكار قانون المطابقة والذي نستطيع أن نوجزه في ملاحظة الاجتماع الإنساني وعوائده وأحواله التي ترد إليها الأخبار التاريخية، فإذا وافق الخبر تلك القواعد والأحوال تحكم بإمكانية وقوعه وإلا فلا.

كما أدت شواغله المنهجية إلى ابتكار قوانين وقواعد منهجية وتفسيرية فابن خلدون دعا إلى تطبيق قانون السببية أو العلية على الظواهر الاجتماعية وكذلك دعا إلى تطبيق قانوني التشابه والتباين لتفسير تشابه وتباين أحوال المجتمع.

وينقسم منهج ابن خلدون في كتابة التاريخ إلى قسمين: القسم النظري أو الفلسفي والقسم العملي أو التقني، في الجانب النظري اعتبر ابن خلدون أن علم التاريخ إنما هو خبر عن العمران البشري والإنسان وطبائعه وتقلب أحواله، ولذلك فقد حدد أسس ذاك العمران وموقع الإنسان

(٣) ابن خلدون، المقدمة، ج ١ ص ٧

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٥٥

المركزي فيه وأحوال معاشه في تفرقة أرسطية بين الصورة والمادة وبذلك تكون لعلم التاريخ والعمران ثلاث وظائف:

الكشف والفهم والتقدير، ففي الكشف نجري معاينة الواقعة وفي الفهم يجري النظر في تجريدها وصولاً إلى قراءتها قراءة صحيحة، أي تبين علاقتها بطبائع العمران وفي التقدير تجري المقايسة ويجري الاعتبار بحثاً عن الإمكانيات المستقبلية أما في الجانب العملي أو التقني والمتصل بالكتابة التاريخية، فإن ابن خلدون يتحدث عن طرائق نقد الأخبار لجهة آليات النقل ولجهة موافقتها لطبائع العمران والمرجودات ولجهة ملاءمتها لما نعرفه ونشهده من سياقات وأحوال وعوائد وأعراف^(١).

ويربط ابن خلدون بين التاريخ كعلم وبين الحكمة، فالتاريخ عنده ظاهر وباطن علم وفن: "إذ هو في ظاهره لا يزيد على أخبار عن الأيام والدول والسوابق من القرون الأولى... إلا أنه في باطنه نظر وتحقيق وتعليل للكانات ومبادئها دقيق وعلم بكيفيات الوقائع وأسبابها عميق فهو لذلك أصيل في الحكمة وعريق وجدير بأن يعد في علومها وخليق^(٢)".

أي أنه هنا يتوصل إلى فلسفة التاريخ ويؤكد شموليتها عن طريق الربط بين ظاهر التاريخ وباطنه وهي محاولة فذة في فهم التاريخ وتحليل أحداثه وردها إلى عللها وأسبابها البعيدة والقريبة، فالتاريخ عنده لم يعد سرداً للحوادث بل لقد أصبح تعليلاً لها كما لم يعد حوادث مفككة عن سياقها وظروفها وملابساتها، وهو أول من قال بأن التاريخ علم له موضوعه ومنهجه الذي ينتهي به إلى طائفة من القوانين العامة التي يمكن بها تفسير الأحداث البشرية تفسيراً علمياً يرد كل حدث إلى أسبابه وعوامله.

(١) رضوان السيد، مجلة التسامح، مسقط ٢٠٠٦ العدد ١٧ مؤتمرات ابن خلدون ص ١٣٥ وزارة الأوقاف عمان.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ج ١ ص ٦

فابن خلدون قد نهج طريق التحليل والنقد والاستقصاء والملاحظة وتحليل الأخبار ونقدتها نقداً علمياً والتعريف بمواطن الخبر واستقصاء مضامنه ومناقشة الروايات والمقارنة بينها فالتاريخ لا يكون علماً صحيحاً إلا إذا كانت رواية الأحداث مطابقة للوقائع.

"وقد أدت البقايا الفلسفية التي ارتكز عليها إلى تصور جديد لكتابة التاريخ وتفسيره، فالخبر التاريخي الذي أراد ابن خلدون كتابته وهو خبر معقول أنه خبر نازع إلى الصورة العلمية مع الحنين إلى التفسير الفلسفي^(١)."

فابن خلدون وفي سياق بحثه في الأحداث التاريخية المتتابعة والواقعات المتتالية كان يبحث عن العام المتكرر على مر الأجيال من حيث الشكل والمضمون، الذات والموضوع، الجوهر والظاهر، الصيرورة والتطور في إطار واقعية عقلانية تنزع إلى العلم، أولاً وقبل كل شيء فهو لم ينظر إلى الأحداث والوقائع التاريخية والاجتماعية باعتبارها شكلاً مجرداً بل هي تغيير في إطار الواقع الموضوعي المحسوس "ويمتاز بأنه أول مؤرخ حاول أن يوضح أسس علم التاريخ الصحيح وقوانين تطور المجتمعات"^(٢).

وهو ينتقد بشدة المتطفلين على كتابة التاريخ ووقائعه ويحرفونها ويشوهونها أولئك الذين لا يبحثون ولا يحققون بل إنهم فوق هذا وذلك يلفقون الأحداث ويختلقونها وخلقها المتطفلون بدسائس من الباطل وهم فيها أو ابتدعوها وزخارف من الروايات المضعفة لفقوها ووضعوها واقتفى تلك الآثار الكثير من بعدهم واتبعوها وأدوها إلينا كما سمعوها ولم يلاحظوا أسباب الوقائع والأحداث ولم يراعوها ولا رفضوا ترهات الأحاديث ولا دفعوها فالتحقيق قليل

(١) ناصيف نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون دار الطليعة بيروت ط ٢ ١٩٨٠ ص ١٧٧-١٨٦

(٢) خليل شرف الدين، ابن خلدون دار مكتبة الهلال بيروت ١٩٨٥ ص ٨٥

وطرف التنقيح في الغالب كليل والغلط والوهم نسيب للأخبار وخليل والتقليد عريق في
الآدميين وسليل والتطفل على الفنون عريض وطويل ومرعى الجهل بين الأنام وبيل^(١) .

ومن خلال ملاحظاته وأرائه في كتابة التاريخ نلاحظ بوضوح منهجه العلمي في البحث
التاريخي، إذ يضع مفهوماً جديداً للتاريخ قائماً على الأساس النقدي المنهجي وهو يركز كثيراً
على التحليل والفهم الدقيق للأحداث التاريخية وذلك أن التاريخ عنده هو تدوين لصيرورة
ال عمران بكل تفاعلاته^(٢) إنه كان سباقاً إلى تفسير التاريخ وفق منظار علمي وأنه كان رائداً
عندما قرر أن التاريخ علم كسائر العلوم تحكمه قوانين وسنن ثابتة لا تتغير أو تتبدل، وأنه من
الخطأ الجسيم النظر إلى التاريخ باعتبار أنه أحاديث جزئية منفقة أو أحداث ووقائع متناثرة لا
يربط بينها أي رابط ولا تحكمها قواعد أو أصول ثابتة^(٣).

وقد انتقد بشدة من سبقوه من المؤرخين والذين لم يكفوا أنفسهم مشقة فهم التاريخ وحقيقة هدفه
" يجب أن يعرف بعمق أسباب كل حادث ومصادر كل إفادة^(٤) .

وهو يوجب على المؤرخ ألا يقتصر على الشكل الخارجي للتاريخ، بل يجب أن يبلغ
خصائصه الداخلية وحقيقته العميقة، لأن التاريخ عنده يحمل في باطنه النظر والتحقيق والتعليل
وهو علم بكيفيات الوقائع أي جوهرها ومضمونها وحقيقتها وأسبابها ونتائجها فالتاريخ ظاهر
وباطن ويعتقد ابن خلدون أن من مؤرخي الإسلام من لم يتجاوز ظاهر التاريخ بالاكتماء بنقل
الأخبار صادقها وكاذبها لا يعللون ولا ينفذون وهذا يوقعهم بالمغالطة والكذب، ويرى ابن
خلدون أن النقل المجرد لوقائع التاريخ دون التمعن والتدقيق والمقارنة بين أحداث الماضي
والحاضر وما يمكن أن يتجلى في أحداث المستقبل فإنه لا يعدر أن يكون سوى مغالطات في

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١ ص ٦.

(٢) زكريا بشير إمام، جوانب فلسفية في مقدمة ابن خلدون، الدار السودانية الخرطوم ١٩٨٥ ص ٤٠.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، ج ١ ص ٦.

الحكايات ووهم بعيد عن جادة الصدق فالتاريخ عند ابن خلدون "عزيز المذهب" وهو غير مفتوح للخيال والحكايات المنمقة فهو علم يحتاج إلى معرفة عالية جداً ولا يقوى عليه إلا الرجال الفادرون عقلياً وأخلاقياً، وهكذا ترسم المشكلة رأساً في خطوطها العريضة ففي الجهة الأولى توجد المزلات والمغالط فمن أجل القبض على الواقع التاريخي ينبغي للفكر أن يفتح على جميع ما تزخر به حياة البشر، إذ إن دور الفكر لا يرتد إلى تسجيل سلاسل الوقائع وإنما يتجاوز السلاسل لكي يعانق الواقع في جملة من هنا الحاجة إلى مأخذ ومعارف متنوعة^(١).

وهو يحض على ضرورة إمعان النظر في وقائع التاريخ الماضي وقياسها بالحاضر باعتبار أن التاريخ حلقات مترابطة ومؤثرة ببعضها، فأحداث التاريخ ليست منعزلة عن زمانها وليست منقطعة عن سياقها التاريخي الماضي والمستقبلي، ويهاجم ابن خلدون أولئك المؤرخين من ضعفة النظر والغفلة عن القياس" فقد زلت أقدام كثير من الإثبات والمؤرخين من ضعفة النظر والغفلة عن القياس وتلقوها هم أيضاً كذلك من غير بحث ولا روية واندرجت في محفوظاتهم حتى صار فن التاريخ واهياً مختلطاً وناظره مرتبكاً وعد من مناحي العامة فإذا يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال، والإحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون ما بينهما من الخلاف وتعليل المتفق منها والمختلف والقيام على أصول الدول والملل ومبادئ ظهورها وأسباب حدوثها ودواعي كونها وأحوال القائمين بها وأخبارهم، حتى يكون مستوعباً لأسباب كل حادث

(١) ناصيف نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ص ١٢٧

واقفاً على أصول كل خبر وحينئذ يعرض خبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول فإن وافقها جرى على مقتضاها كان صحيحاً وإلا زيفه واستغنى عنه^(١) .

وهنا يكشف ابن خلدون أولئك المؤرخين الذين لا يكتبون من وازع من ضمائرهم بموضوعية تصفي على حركة التاريخ من حيث هو وقائع وأحداث تتعلق بحياة الشعوب والأمم وتطورها العمراني بل هم يدنون ويفلسفون حسب ما تمليه مصالحهم الأنانية وعلاقاتهم بالحكام أو من يدفع لهم وثقتهم التي تتحدى الحدود بالحكام، إضافة لجهلهم بقوانين التطور والعمران أو النقل دون التدقيق في صحة الوقائع أو التحزب الأعمى^(٢).

إن هذه النظرة السليمة قادت ابن خلدون إلى ضرورة تجاوز حدود السرد البسيط للأحداث التاريخية والوصف المباشر للوقائع الاجتماعية والنقل الميكانيكي للحقائق والثقة المطلقة بما جاء به الأسبقون وعدم التحليل الناقد لأرائهم وأحكامهم ولما نقلوه من أحداث، تجاوز كل ذلك إلى تفسير هذه الأحداث وتلك الوقائع والحقائق إلى فهم طبيعتها الجوهرية^(٣).
"التاريخ إنما هو ذكر الأخبار الخاصة بعصر أو جيل فأما ذكر الأحوال العامة للأفلاك والأجيال والأعصار فهو لس للمؤرخ ينبغي عليه أكثر مقاصده ويتبين به أخباره"^(٤) .

وهو هنا يميز بين التاريخ العام كنظرية عامة للتاريخ كعلم يدرس في القوانين الاجتماعية العامة في "الأحوال العامة" للاجتماع البشري وبين التاريخ الخاص أو الملموس

(١) ابن خلدون، المقدمة ج ١ ص ٤١

(٢) إبراهيم عبد الله عيسى، المنهجية والمعاصرة لدى ابن خلدون، ص ٦٠-٦١ .

(٣) نمير العاني، ابن خلدون وبدايات التفسير المادي للتاريخ، دار الهمداني المكن ط ١٩٨٤ ص ٤٣؛

(٤) ابن خلدون، المقدمة ج ١ ص ٤٥ .

الذي يجب أن يكون عرضاً وتفسيراً للحوادث التاريخية المعطاة على ضوء تلك القوانين العامة التي يدرسها التاريخ العام.

ولا يكتفي ابن خلدون بلفت الانتباه إلى مغالط المؤرخين تلميحاً أو تصريحاً، بل يحلل أسباب هذه المغالط ويفندها، ويصنفها، وفي رأي ابن خلدون ترجع أسباب هذه المغالط في الأخبار التاريخية إلى ثلاثة رئيسية هي:

التحيز المغرض، الثقة الساذجة، الجهل بطبائع الأحوال في العمران في الفئة الأولى يضع ابن خلدون تأثير الاعتقادات والتحيزات المختلفة أي ما يسميه "التشيعات للآراء والمذاهب" وحب التقرب من أصحاب الجاه والزعامة، مما يسبب ضعفاً في الاستعداد النقدي تجاه الأخبار أو ميلاً إلى الاستفاضة في الأخبار على غير حقيقة، فإن النفس إذا كانت على حال الاعتدال في قبول الخبر أعطته حقه من التمحيص والنظر حتى يستبين صدقه من كذبه^(١) وإذا خامرها تشيع لرأي أو نحله قبلت ما يوافقها من الأخبار لأول وهلة وكان ذلك الميل أو التشيع غطاءً على عين بصيرتها عن الانتقاد والتمحيص فيقع في قبول الكذب ونقله^(٢).

وفي الفئة الثانية يضع الثقة بالناقلين وتوهم الصدق فيهم والذهول عن المقاصد الحقيقية وولوع النفس بالغرائب فالتحيز المغرض والثقة الساذجة سواء عند الراوية الأول أو عند الناقل الحافظ أو عند المؤرخ أسباب يتطرق الكذب بمرجبتها إلى الخبر فلا بد للمؤرخ الرصين من تجنبها وذلك بالاعتدال والتمحيص والشك والتروي ويؤكد ابن خلدون أن الكذب في الروايات من أسباب أخطاء المؤرخين حيث قد يعتمد المؤرخ على مقولات نفسية تعكس قدراً كبيراً من المغالاة والمبالغة والتهويل وخرافات العامة والخيال والذهول فالهدف من

(١) ابن خلدون، المقدمة ج ١ ص ٥٢.

المغالاة والزيادة في الأعداد والتفخيم في المناظر بهدف التأثير في النفوس وإحداث الإغراب اللازم للإقناع، أما السبب الثالث، أي الجهل بطبائع العمران ومقتضياتها فهو في نظر ابن خلدون أهم أسباب الكذب في الخبر التاريخي، ولذلك لا يمكن للمؤرخ الحقيقي الهادف إلى خبر عن التاريخ الواقع فعلاً أن يكتفي بروايات المخبرين والشهود سواء كانوا جديرين بالثقة أم لا.

ويؤكد ابن خلدون على أن واجب المؤرخ الحقيقي أن ينفذ إلى شبكة الوقائع التاريخية ويعرف هذه الوقائع بطابعها الفردي وطبيعتها العامة، فالمراحل التاريخية غير متماثلة ومتطابقة في مضمونها وإن كانت في كثير من الحالات والجوانب متشابهة^(١)، وينبذ ابن خلدون إلى هذه الأمور ويحذر من الوقوع فيها، كما أنه يدعو المنتبحين لوقائع التاريخ وأحداثه وتتابعها ونقلها للأجيال أن يتوخوا الدقة في نقلهم، وهو يصنف بشكل دقيق في مقدمته تلك الأسباب قائلاً "ولما كان الكذب متطرقاً للخبر بطبيعته له أسباب تقتضيه"^(٢) وهو يجعل هذه الأسباب بما يلي:

- ١ - عدم الموضوعية: بسبب التشيعات للأراء والمذاهب "لأن التشيع أشبه بغطاء على عين البصيرة بحول بينها وبين التمهيص والنظر وهما المعول في تبيان الصدق من المزيف".
- ٢ - الثقة بالناقلين وتمحيص ذلك يرجع إلى التعديل والتجريح.
- ٣ - الذهول عن المقاصد فكثير من الناقلين لا يعرف القصد بما عاين أو سمع وينقل الخبر على ما في ظنه وتخمينه فيقع في الكذب^(٣)."

(١) إبراهيم عبدالله، المذهبية والمعاصرة لدى ابن خلدون ص ٦٢

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ج ١ ص ٥٢

(٣) (ن، م)، ص ٥٢

٤- توهم الصدق: وهو كثير وإنما يجيء في الأكثر من جهة الثقة بالناقلين ومنها الجهل

بتطبيق الأحوال على الوقائع لأجل ما يداخلها من التلبس والتصنع، فينقلها المخبر كما

راها وهي بالتصنع على غير الحق في نفسه^(١)."

٥- تقرب الناس على الأكثر لأصحاب النجلة والمراتب بالثناء والمدح وتحسين الأحوال

وإشاعة الذكر بذلك فتستفيض الأخبار بها على غير حقيقة، فالنفوس مولعة بحب الثناء

والناس متطلعون إلى الدنيا وأسبابها من جاه أو ثروة وليسوا في الأكثر براغبين في

الفضائل ولا متنافسين في أهلها^(٢)."

٦- الجهل بطبائع الأحوال في العمران " فإن كل حادث من الحوادث ذاتاً كان أو فعلاً لا بد له

من طبيعة تخصه في ذاته وفيما يعرض له من الأحوال^(٣)."

٧- الذهول عن تبدل الأحوال في الأمم والأجيال بتبدل الإعصار ومرور الأيام وهو أمر لا

يتقطن له إلا القلة من المؤرخين، وذلك لأنه أمر لا تظهر نتائجه إلا بعد مرور الوقت

وبصفه ابن خلدون بأنه 'داء دوي وشديد الخفاء إذ لا يقع إلا بعد أحقاب متطاولة فلا يكاد

يتقطن له إلا الأحاد من الخليقة^(٤)."

وهنا تبرز أمامنا قضيتان: الأولى تتعلق بصدق المؤرخ وأخلاقه وطريقة تفكيره أي بالصفات

الفعلية والخلقية، أما الثانية فتتعلق بالمنهج أي بالمعرفة التاريخية للمؤرخ أي بموضوعيته

بالصفات التي تتوفر في المؤرخ لمعالجة المعلومات وتوضيحها وربطها في سياق تاريخي

صادق وسليم، كي تتحقق فلسفة التاريخ بموضوعيتها التاريخية، ويرى ابن خلدون أن من

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١ ص ٥٣

(٢) (ن، م)، ص ٥٣

(٣) (ن، م)، ص ٥٣

(٤) (ن، م)، ص ٤١

يتصدى لكتابة التاريخ يجب أن تتوفر فيه مجموعة من الشروط والصفات إذ ' يحتاج صاحب هذا الفن إلى العلم بقواعد السياسة وطبائع الموجودات واختلاف الأمم والبقاع والأعصار في السير والأخلاق والعوائد والنحل والمذاهب وسائر الأحوال والإحاطة بالحاضر من ذلك ومماثلة ما بينه وبين الغائب من الوفاق أو بون ما بينهما من الخلاف وتحليل المتفق منه والمختلف والقيام على أصول الدول والملل ومبادئ ظهورها وأسباب حدوثها ودواعي كونها وأحوال القائمين بها وأخبارهم حتى يكون مستوعباً لأسباب كل حادث واقفاً على أصل كل خبر وحينئذ يعرض خبره المنقول على ما عنده من القواعد والأصول، فإن وافقها وجرى على مقتضاها كان صحيحاً وإلا زيفه واستغنى عنه^(١) إذن للحصول على شروط المعرفة التاريخية الحقّة فإنه يجب التوقف أمام ثلاث مجموعات من الأفكار هي:

المجموعة الأولى وتشتمل على المعارف الضرورية لتحديد الحادث التاريخي تحديداً مضبوطاً وهي العلم بالسياسة وخبائيا السلطة والحكم والعلم بالدولة كمحور في الحياة الاجتماعية التاريخية والعلم بكل الأحوال الاجتماعية ابتداء بشروطها الطبيعية وانتهاء بأعلاها أي الأخلاق، أما المجموعة الثانية فتدور حول النشاط العقلي الذي من شأنه أن يبلور المعارف المختلفة في سبيل تثبيت الحوادث التاريخية، وأخيراً المجموعة الثالثة والتي تنتج من تمازج المجموعتين السابقتين فالعلم التاريخي يتطلب إصدار أحكام تمييزية وثمة واقعات مروية ينبغي رفضها وثمة واقعات ينبغي قبولها والرفض والقبول يكونان باسم الواقع بواسطة الاستدلال وإتمام هذه المهمة يستلزم بالطبع صفات معينة عن المؤرخ، كما أن المعرفة التاريخية تتطلب النقد الصارم فالمؤرخ يحتاج إلى موسوعة معرفية وعلوم متعددة تسمح له بالتنقل بحرية عبر

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٤١.

الزمان والمكان بحثاً عن الأسباب والعلل لفهم حركة التاريخ والانطلاق من الحاضر لفهم الماضي والغوص في الماضي لفهم الحاضر .

العلاقة بين المقدمة وكتاب العبر:

يرتكز الاعتراف العالمي بعبقريّة ابن خلدون على خطأ مزدوج:

الأول يتعلّق باعتبار الكتاب الأول من العبر مقدّمة أو بلغة عامة مقدمات لتاريخه العالمي، بينما تشير تصريحات الكاتب الواضحة والمتكررة أن الأمر يتعلّق بجزء لا يتجزأ من العبر والخطأ الثاني الذي هو نتيجة لذلك العمى المحير هو النظر إلى الكتاب الأول نفسه كتعبير عن فكر نقبض للفكر السائد في العالم الإسلامي، بينما ما يتضمّنه الكتاب الأول ليس إلا نتيجة من النتائج المنطقيّة لهذا الفكر^(١).

كما أن العديد من الباحثين قد تساءلوا عن موقع المقدمة والتعريف من كتاب العبر واعتبر بعضهم أن هذه الكتابات منفصلة عن السرد التاريخي أي الكتاب الثاني والثالث، لذلك اكتفى البعض بدراسة المقدمة فقط وعمق بعضهم أبحاثه حول أنماط كتابة المفكرين في المجال العربي الإسلامي لسيرهم الذاتية واعتبروا التعريف جنساً أدبياً وأنموذجاً بالغ الأهمية جدير بالدراسة، وليس في حاجة لربطه ببقية أجزاء العبر^(٢).

وانطلاقاً من هذه الاستنتاجات سمحوا لأنفسهم بتحقيق ونشر المقدمة أو التعريف بمعزل عن التأليف الجامع، لكن الشواهد الكثيرة في جميع أجزاء كتاب العبر تشير إلى أن كتاب العبر بأجزائه السبعة وبكتبه الثلاثة إضافة إلى التعريف هي وحدة متكاملة غير مجزئة على المستوى المعرفي بعض عناصرها تسند الأخرى، ورغم وضوح التقسيم المتبع من قبل ابن

(١) عيد السلام الشدادي، ابن خلدون من منظور آخر، ص ٨٧

(٢) ناجية بوعجيّة، حفريات في الخطاب الخلدوني، ٢٠٠٨ ص ٢٦١

خلدون للجزء الأول من العبر، فإن بعض الدراسات قد قدمت على أساس انفصال كلي لهذا الجزء الأول وللتعريف عن بقية الأجزاء المحتوية على الكتاب الثاني والثالث في حين أن القراءة المعمقة لكامل كتاب العبر، ولاسيما التعريف لا تمكنا من أي مبرر منطقي لهذا العزل ويذهب البعض إلى إثارة إشكالية أخرى تتعلق بالعبر وتثير الجدل حول ما الذي سبق في الكتابة التاريخ أم المقدمة ؟

والأجدر هنا ولحسم هذا الجدل، الأخذ بما صرح به ابن خلدون نفسه وبكيفية وضعه لتأليفه في صيغته النهائية هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى فإن المتصفح للأجزاء التاريخية يجد العديد من الإحالات التي صاغها ابن خلدون وتشير إلى ما كتبه بالكتاب الأول، وبالتالي فإن هذه الإحالات تقطع بأنه قد كتب العبر على المنوال الذي بين أيدينا حالياً والذين يعتقدون عكس ذلك لم ينتظروا إلى هذه الإحالات أو لم يقرأوا تاريخ ابن خلدون واكتفوا بدراسة المقدمة فحسب. يقول ابن خلدون خلال حديثه عن كتابه في المقدمة ورتبته على مقدمة وثلاثة كتب المقدمة في فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والإلماع بمغالط المؤرخين الكتاب الأول في العمران وذكر ما يعرض فيه من العوارض الذاتية من الملك والسلطان والكسب والمعاش والصنائع والعلوم وما لذلك من العلل والأسباب، الكتاب الثاني في أخبار العرب وأجيالهم ودولهم منذ مبدأ الخليقة إلى هذا العهد وفيه الإلمام ببعض من عاصروهم من الأمم والمشاهير ودولهم مثل النبط والسريانيين والفرس وبني إسرائيل والقبط ويونان والروم والترك. الكتاب الثالث في أخبار البربر ومواليهم من زناته وذكر أوليتهم وأجيالهم وما كان لهم بديار المغرب خاصة من الملك والدول، ثم لما كانت الرحلة إلى المشرق لاجتلاء أنواره وقضاء الفرض والسنة في مطافه ومزاره والوقوف على آثاره في دواوينه وأسفاره فأفدت ما نقصني من أخبار ملوك العجم بتلك الديار ودول الترك فيما ملكوه من الأقطار واتبعت بها ما كتبت في

تلك الأساطار وأدرجتها في ذكر المعاصرين لتلك الأجيال من أمم النواحي وملوك الأمصار منهم والضواحي^(١).

وفي ختام كتابه الأول (المقدمة) يشير ابن خلدون إشارة واضحة إلى نوع العلاقة بين المقدمة والتاريخ من حيث الأسبقية في التأليف وذلك بقوله: "أتممت هذا الجزء الأول بالوضع والتأليف قبل التنقيح والتهديب في مدة خمسة أشهر آخرها منتصف عام تسعة وسبعين وسبعماية، ثم نحتته بعد ذلك وهذبتة وألحقت به من تواريخ الأمم كما ذكرته في أوله وشرطته"^(٢).

وقد تساءل العديد من الباحثين في العلاقة القائمة بين نظرية ابن خلدون في التاريخ التي وردت بالكتاب الأول (المقدمة) وبين التاريخ الذي ألفه بالكتابين الثاني والثالث، فاستنتج جملهم أن هذه العلاقة مفقودة، يقول كراتشكوفسكي مثلاً "وجميع هذه البحوث تتفق في جوهرها على أن ابن خلدون لا يرتفع في القسم التاريخي من مصنفه إلى مستوى تلك النظريات التي يعرض لها في المقدمة، وأشار محمود أمين العالم إلى أن 'كل فلسفة التاريخ هي في تقديره فلسفة أكثر منها تاريخاً فهي أحياناً أقرب إلى الفكر المثالي منها إلى الفكر الموضوعي العلمي'، لكن حامد نصر أبو زيد يرى أن تطبيق المنهج أشد خطورة ودلالة على أصالة المؤرخ من المنهج النظري نفسه، فكم من تصورات نظرية ذهنية تتجاوز إطار الواقع وتعلو على عليه لكنها سرعان ما تنهار أمام صلابة الواقع في حين أن علي أومليل يشير إلى عدم إمكانية الفصل منهجياً بين الكتاب الأول وكتاب التاريخ بدعوى عدم التطابق ذلك أن "المسألة لا تعني عدم التطابق بقدر ما تعني الإحالة التي تكون صريحة كالأمثلة التي يوردها في الكتاب الأول ليوثق نظرياته، فالإحالة تظل أساساً ضمناً" وهو نفس الاتجاه الذي سلكه محمد

(١) ابن خلدون، المقدمة ج ١ ص ١١

(٢) ابن خلدون، المقدمة ج ٣ ص ٣٤٥

القبلي الذي عمق دراسة هذه الرؤيا التي تفسر حسب رأيه التعارض بين عمق وتفرد المقدمة وضحالة بقية كتاب العبر باستثناء ما كتبه عن تاريخ بلاد المغرب ويشير القبلي في هذا الصدد إلى أن المقدمة هي "مجرد أداة وضعت لغاية معينة هي فرز الأخبار وتمحيصها قبل الأخذ بها أو التخلي عنها وهذه الأداة وإن بلغت ما بلغته من الأصالة والإتقان تظل داخل المشروع العام مجرد جهاز وظيفي بالنسبة لصاحب المشروع، فوضع الأسلوب يختلف عن إمكانية استعماله أو الاستفادة منه، فطبيعي أن يأتي للتاريخ مغايراً للمقدمة شكلاً ومضموناً ومنهاجاً، ولا يمكننا بالتالي مطالبة ابن خلدون بتنفيذ مشروعه المستحيل ويؤكد محمد المروغي أن "قارئ المقدمة، ينتظر من ابن خلدون ذلك التوجه المنهجي العلمي وتلك النزعة الموضوعية المتجردة في سرد أحداث التاريخ لكن الرجل عند مباشرة عمله وتفعيل مبادئه حقيقة يخيب آمالنا بشكل رهيب فهو يدمر ما افترضه وينقض أسس منهجه ومقاصده العلمية حينما ينزل من التخطيط المنهجي النظري إلى الواقع العيني"^(١).

لكن الشواهد الكثيرة والنتائج الدقيقة والقراءة العميقة لجميع أجزاء كتاب العبر تشير إلى أن مجمل هذه الآراء قد تحاملت على ابن خلدون أو اقتصررت على دراسة المقدمة والاطلاع بشكل غير شمولي على بقية أجزاء العبر من حيث مدى تطبيق ابن خلدون لمنهجه في كتابه التاريخ وهذا السؤال الذي ستجيب عنه الدراسة في الفصل الأخير.

أما عن ارتباط المقدمة بالعبر فالشواهد والإحالات الواردة تقدم الدليل الواضح على أن المقدمة ما هي إلا الجزء الأول من كتاب العبر فالإحالات في الكتاب الأول أو المقدمة تتجاوز عملية الربط بين مختلف أجزاء الكتاب لتقدم وظيفة منهجية تكمن في الاستدلال المزدوج على صحة

(١) ناجية بوعجيلة، حفريات في الخطاب الخلدوني، ص ٢٦٠-٢٧٠.

كل من المقدمة والتاريخ في استنادهما لبعضهما البعض، فالأولى تقدم الاستدلال والثاني يقدم تطور الأحداث بما يثبت صحة الاستدلالات فالمقدمة تمثل القوانين والعبر يمثل المختبر كما أن المرجعية الفكرية التي صدرت عنها المقدمة هي نفسها المرجعية التي صدر عنها التاريخ، أما الأمثلة على الشواهد والإحالات التي توضح الترابط المنهجي بين المقدمة والعبر وأنهما كتاب واحد فهي كثيرة تتوزع في جميع أجزاء المقدمة والعبر ومن ذلك قوله عند حديثه عن مقتل نفقور ملك الروم 'كان نفقور ملكاً بالقسطنطينية وهي البلاد التي بيد بني عثمان لهذا العهد ... ولم يزل يترقى في الأطوار إلى أن نال من الملك ما ناله وهذه غلطة ينبغي للعقلاء أن يتنزهوا عنها ولا ينال الملك من كان عريفاً في السوقة وفقيداً للعصابة بالكلية وبعيداً عن نسب أهل الدولة فقد تقدم من ذلك في مقدمة الكتاب ما فيه كفاية^(١) .

ومن موقع آخر وخلال الحديث عن دولة بني الأحمر يشير إلى المقدمة بقوله: "واستبد السلطان للفقير ابن الأحمر بملك ما بقي من الأندلس وأورثه عقبه من غير قبيل ولا كثير عصابة ولا استكثار من الحامية إلا من يأخذه، الجلاء من فحول زنانة وأعياص الملك فينزلون بهم غزى ولهم عليهم عزة وتغلب، وسبب ذلك ما قدمناه في الكتاب الأول من أفقاد القبائل والعصائب بأرض الأندلس جملة فلا تحتاج الدولة هنالك إلى كبير عصابة"^(٢) ، ويشير بموقع آخر إلى المقدمة عند حديثه عن نسب لشخص يدعى سميع وذلك بقوله: "ويقول رعاهم أن سميماً هذا هو الذي ولدته العباسة أخت الرشيد من جعفر بن يحيى البرمكي، وحاشى الله من هذه المقالة في الرشيد وأخته وفي انتساب كبراء العرب من طي إلى موالى العجم من بني

(١) ابن خلدون، العبر ج ٤ ص ٢٩٥

(٢) (ن، م)، ص ٢٠٦

برمك وأنسابهم ثم أن الوجدان بحيل رئاسة هؤلاء على هذا الحي إن لم يكونوا من نسبتهم وقد تقدم مثل ذلك في مقدمة الكتاب^(١) .

وبموقع آخر عند حديثه عن نسب آل فضل وآل الجراح يشير إلى المقدمة بقوله: " وإن كان انقراض أعقابهم فهم من أقرب الحي إليه، لأن الرئاسة في الأحياء والشعوب إنما تتصل في أهل العصبية والنسب كما مرّ أول الكتاب^(٢) .

وعند حديثه عن سد مأرب يشير إلى المقدمة بقوله: " لأن المباني العظيمة والهياكل الشامخة لا يستقل بها الواحد كما قدمنا في الكتاب الأول^(٣) ."

إذن يمكن القول بأن تنفيذ مشروع الرواية التاريخية لم يأت إلا كمحاولة لعرض نسيج الوقائع التي تحمل المقدمة نظريتها^(٤) ، فالعلاقات الداخلية بين المقدمة والكتابين الآخرين تنطلق من المقدمة لا العكس، وإذا تصورنا ما يتطلبه تطبيق المبادئ والقواعد التي عرضها ابن خلدون في المقدمة على مجمل الواقع التاريخي الذي يروي الكتابان الثاني والثالث أخباره فإننا نفتتح عند ذاك بضخامة المهمة، وبالتالي عدم صواب ومبالغة الاعتراض القائم على اتهام ابن خلدون المؤرخ بعدم الالتزام بأفكاره النظرية.

(١) ابن خلدون، العبر ج ٥ ص ٥١٨

(٢) (ن، م)، ص ٥١٩

(٣) ابن خلدون، العبر ج ٢ ص ٥٨

(٤) ناصيف نصار، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ص ١٢٩

الفصل الرابع

تطبيق ابن خلدون لمنهجه في كتابة التاريخ

المجال التاريخي لكتاب العبر:

يقول ابن خلدون في إشارة إلى اسم كتابه في التاريخ: «ولما كان مشتملاً على أخبار العرب والبربر من أهل المدر والوبر، والإمام بمن عاصرهم من الدول الكبرى، وأفصح بالذكرى والعبر في مبادئ الأحوال وما بعدها من الخبر سميته (كتاب العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر)»^(١).

وهذا العنوان يشير إلى أن الكتاب رسالة في تاريخ العالم يسرد من خلالها الخبر التاريخي المتعلق بالعرب والبربر، وكذلك الشعوب المعاصرة لهما التي اتسمت بشيء من الأهمية التاريخية بسبب ما تمتعت به من قوة ونفوذ.

إن العنوان الفرعي لكتاب العبر والذي يشار إليه بكلمة التاريخ، يشير إلى أن الكتاب سيعالج أيضاً ذلك العنصر الأساسي (المبتدأ)، الذي يصاغ منه الخبر التاريخي، واستعمال هذا المصطلح، هو بالطبع استعمال مجازي، فابن خلدون يستعمله كي يبين علاقة الأولية، منطقية ووجودية، بين هذا المبتدأ والخبر التاريخي، وهو المصطلح الذي يدل أيضاً على (خبر) المبتدأ في علم النحو والصرف، أي بعبارة أخرى يتكون التاريخ من مقدمة ومن سرد تاريخي (تاريخ)^(٢).

يقسم ابن خلدون تاريخه إلى مقدمة وثلاثة كتب «ورتبته على مقدمة وثلاثة كتب»^(٣) وليست هذه المقدمة هي الكتاب المعروف باسم المقدمة، التي اكتسب بفضلها ابن خلدون شهرته العالمية، إنها بحث حول إخفاقات المؤرخين وعجزهم، ولا تشكل إلا جزءاً صغيراً يستهل به كتابه في التاريخ، ومن الممكن اعتباره مدخلاً إلى الكتاب المعروف باسم

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ١١.

(٢) عزيز العظمة، ابن خلدون وتاريخيته ص ١٤

(٣) ابن خلدون، المقدمة ج ١، ص ١٠.

المقدمة لأنه بطبع دائماً مع هذا الكتاب، وهذا المدخل عبارة عن تبيان للقصد الذي يستهل به كتاب التاريخ، ويهدف تقييم الأخبار التاريخية وتقويم الكتابة التاريخية، والسرد التاريخي ومقدمته تشكلاً معاً وحدة واحدة، يسبقها تمهيد عام يبين أنها تمت إلى النمط ذاته من المضمون أي إلى التاريخ، وكلاهما يتناول موضوع التاريخ، إلا أنهما يتناولانه بأسلوبين مختلفين، فالمقدمة تفعل ذلك بأسلوب منطقي استطرادي بينما ما يليها يفعله بأسلوب سردي إخباري، وهو كسر يدخل تاريخه في باب الكتابة التاريخية، في حين أنه كعمران منظم يتمثل في المقدمة^(١)، وخلاصة القول أن تطابق المحتوى وتماثله بين القسمين النصيين الأساسيين اللذين يتشكل منهما تاريخ ابن خلدون، في أنهما يتناولان موضوع البحث ذاته ألا وهو: المجال التاريخ لكتاب العبر.

موضوع العمران المنظم، وإنما بأسلوبين متميزين، فالمقدمة تقوم بدور شحذ القابليات التحصيلية لدى المؤرخ بتقديم معيار له يمكن به أن يقيس درجة صحة الأخبار التاريخية، لذا وطبقاً للتقسيم الثلاثي لكتاب التاريخ، فإن الجزء الأول أي المقدمة، يجب أن يتطابق بطريقة معينة مع مقتضيات الجزأين الثاني والثالث، اللذين يرويان، تاريخ العرب والبربر، ومن عاصرهم من الأمم.

تنقسم المقدمة إلى أربعة محاور كبرى، تتعلق الأول منها بحرفة المؤرخ، ويرتبط الثاني بتنظيم المجتمع داخل وسطه البيئي (الأقاليم الجغرافية، وأجيال البدو والحضر، وطبيعة الملك وأنواعه)، أما المحور الثالث فيدور حول الحياة الاقتصادية، أي المعاش ووجوه اكتسابه (الفلاحة والحرف والتجارة). بينما يتكلم ابن خلدون في المحور الرابع والأخير عن المعارف والعلوم الإنسانية العامة التي انتشرت إلى حدود عصره، ومن مجموع هذا النتائج يتكون

(١) عزيز العظمة، ابن خلدون وتاريخيته، ص ١٥.

ال عمران البشري، ويشير لذلك بقوله: (ورتبته على مقدمة وثلاثة كتب، المقدمة في فضل علم التاريخ وتحقيق مذاهبه والإلماع بمغالط المؤرخين الكتاب الأول في العمران وذكر ما يعرض فيه من العوارض الذاتية من الملك والسلطان، والكسب والمعاش والصنائع والعلوم وما لذلك من العلل والأسباب)^(١) يشير بمكان آخر إلى الكتاب الأول بقوله: (ونحن الآن نبين في هذا الكتاب ما يعرض للبشر في اجتماعهم من أحوال العمران في الملك والكسب والعلوم والصنائع بوجوه برهانية)^(٢).

لكن ابن خلدون لم يطرح المسألة بهذه البساطة بل ربطها بطريقة جدلية مع المضمون الاجتماعي، أي محتوى المجتمع البشري أو الانساق الاجتماعية من جهة وتطور الجهاز الحاكم أو الدولة من جهة أخرى، لذلك فهو في العبر لا يتابع القبيلة في علاقات أفرادها اليومية، كيف يتعايشون، كيف يتزوجون، أو كيف يشتغلون وينتجون، وذلك ليس عن جهل منه بهذه القضايا والمواضيع، وإنما لأنه ركز اهتمامه على القبيلة في مشروعها السياسي، وبالتالي يمكن القول أن تميزه يكمن في أنه انتبه إلى الفعل الاجتماعي داخل الحدث السياسي، وهنا تكمن خطة ابن خلدون في العبر، متابعة المشروع السياسي لدى القبيلة، كما تصوره وصاغه في المقدمة^(٣).

وابن خلدون لا يبدأ تاريخه ببداية الخليقة وقصة آدم، كما فعل أصحاب التاريخ العام من المشاركة، ولا يبدأ تاريخ المبدأ ببداية الرسالة النبوية ونزول الوحي كما فعل المغاربة، بل بدأ بتحديد أجيال العرب وأنساب الأمم، ومنهجية حصر ذلك، وهكذا قسم الأمم إلى طبقات وتتبعها طبقة طبقة، فقسم طبقات العرب أولاً إلى أربع طبقات: العرب العاربة، والعرب

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ١٠.

(٢) (ن م)، ص ٦٢.

(٣) عبد العزيز غوردو، مدخل لقراءة ابن خلدون، دورية كان التاريخية، العدد ٢، ٢٠٠٨، ص ٢٧.

المستعربة، والعرب النابعة، والعرب المستعجمة، وتتبع أصول كل واحدة منها وأخبارها إلى أن وصل إلى الدول التي أسستها، وفي أثناء ذلك عرض لطبقات الأمم الأخرى وأجناسها متتبعاً نفس المنهج كما فعل مع الفرس والروم وغيرهم، والواضح للعيان أنه يسير وفق خطة واضحة في ذهنه، يتبعها ولا يحيد عنها حتى يفرغ تاريخ العالم، كما وعاه فيها، طبقها على العرب والعجم والبربر.

ولدراسة علاقة العبر بالمنهجية التاريخية التي صاغها ابن خلدون في المقدمة، أو الكتاب الأول كما يسميه لا بُدَّ من تبيان حدود هذا التاريخ ومجاله، فالمشروع المعلن في البداية كان يقتصر على كتابة تاريخ بلاد المغرب ويشير لذلك بقوله: (وبنيته على أخبار الجيلين الذين عمّروا المغرب في هذه الأمصار، وملثوا أكناف الضواحي منه والأمصار، وما كان لهم من الدول الطوال والقصار، ومن سلف لهم من الملوك والأنصار، وهما العرب والبربر) ^(١) ويقول: (وأنا ذاكر في كتابي هذا ما أمكنني منه في هذا القطر المغربي، إما صريحاً أو مندرجاً في أخباره وتلويحاً لاختصاص قصدي في التأليف بالمغرب وأحوال أجياله وأممه) ^(٢)، ويبرر ذلك قائلاً: (لعدم اطلاعي على أحوال المشرق وأممه، وأن الأخبار المتناقلة لا توفي كنه ما أريده منه) ^(٣).

ثم يشير ابن خلدون إلى تغيير في خطة الكتاب ومجاله، إذ ثمة إضافات قد ألحقها بالنسخة الأصلية بعد ارتحاله إلى المشرق واطلاعه على أحواله، وحصوله على المزيد من المصادر، ويوضح ذلك بقوله: (ثم لما كانت الرحلة إلى المشرق لاجتلاء أنواره، وقضاء الفرض والسنة في مطافه ومزاره، والوقوف على آثاره في دواوينه وأسفاره، فأفدت ما

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٩.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٤٦.

(٣) (ن، م)، ص ٤٧.

نقصني من أخبار ملوك العجم بتلك الدبار، ودول الترك فيما ملكوه من الأقطار، واتبعت بها ما كتبته في تلك الأمصار وأدرجتها في ذكر المعاصرين لتلك الأجيال من أمم النواحي وملوك الأمصار منهم والضواحي، سالكا سبيل الاختصار والتلخيص، مقتدياً بالمرام السهل من العريض، داخلاً من باب الأنساب على العموم إلى الأخبار على الخصوص^(١).

ثم أضاف قائلاً: (فأستوعب أخبار الخليقة استيعاباً)^(٢) وفي موضع آخر من المقدمة حدد ابن خلدون مجال تاريخه بقوله: (ولم أترك شيئاً في أولية الأجيال والدول و تعاصر الأمم الأول).

فالموضوع الأساسي في العبر هو تاريخ العرب والبربر والتواريخ الأخرى معالجة فيه بشرطين اثنين: أولهما، أن كل تاريخ خاص لا بد له أن يتموضع بالنسبة للتاريخ العالمي، وثانيهما أن تلك التواريخ لها علاقة بتاريخ العرب والبربر، وهي علاقة المعاصرة لذلك، فهو يشير باختصار إلى تلك التواريخ ليتمكن من موضوعة مختلف حقب شعبي المغرب^(٣).

فمشروع ابن خلدون والذي كان مقتصرًا في البداية على المغرب مع التركيز على العرب والبربر، توسع كلما تم التقدم شيئاً فشيئاً في صياغة المؤلف، ليشمل كبار أمم العالم بالاحتفاظ دوماً بتصميمه الأولي، إن الكتاب الثالث بالخصوص تضخم بالأخبار التي جمعت في مصر حول العرب والأمم التي كانت معاصرة لهم، وبالتالي يمكن القول أن للكتابين الثاني والثالث بُعد عالمي في حدود كونهما يتناولان أغلبية أمم العالم، وفي نفس الوقت لهما طابع محلي أو خاص، لأن الأخبار التي يقدمانها عن العرب والبربر وتوجد خلف هذا التصميم الذي يبدو لأول وهلة متناقضاً فكرة تقول إن تاريخ الأمم يجب أن ينتظم حول خير له علاقة بالأمم

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ١١.

(٢) (ن، م)، ص ١٠.

(٣) على أو مليل، الخطاب التاريخ، ص ١٣٥.

العالمية، كما أنه في شجرة أنساب أمة من الأمم يُرمز للسلالة الرئيسية لأكبر شعب بالجدع، ويُرمز لسلالات باقي الشعوب الأخرى بالأغصان التي تنفُرع عنه في جميع الاتجاهات، كما تحتل الأمة الغالبة في تاريخ الأمم محور الخبر، وتنظم الأمم الأخرى حول هذا المحور. وقد حظي تاريخ الترك باهتمام خاص من ابن خلدون وأفاض فيه بكيفية استثنائية، وذلك ان صاحب المقدمة قد وجد عند الترك كمجتمع وكتاريخ حقلاً ممتازاً للتدليل على نظرياته المتعلقة بال عمران وبمفهومه للتاريخ. تدليلاً مستفيضاً، والترك حاضرون في المقدمة وفي العبر، وتوسيع كتاب العبر لم يؤد إلى أكثر من توسيع حقل التطبيق لنظرية صيغت في المغرب، ومن ثم فإن نظرياته التاريخية الخلدونية، كما يرى علي أومليل لا تستلزم مجموع التاريخ، بل تتعلق بتاريخ معين، وهو التاريخ الذي يتناول الشعوب ذات البنية القبلية، أي يتناول بالذات الشعوب التي تعمل فيها العصبية، بصفتها عاملاً محدوداً للتطور التاريخي^(١).

وقد اتبع ابن خلدون أسلوب التجديد والمتمثل في تنظيم مؤلفه وفق منهج جديد يختلف كثيراً عن الكتابات التاريخية التي سبقته فهو لم ينسج على منوالها مرتباً الأحداث والوقائع وفق السنين على تباعد الأقطار والبلدان، وإنما اتخذ نظاماً جديداً أكثر دقة، فقد قسم مصنفه إلى عدة كتب، وجعل كل كتاب في عدة فصول متصلة، وتتبع تاريخ كل دولة على حدة من البداية إلى النهاية، مع مراعاة نقط الوصل والتداخل بين مختلف الدول.

صحيح أن ابن خلدون ليس أول من ابتدع هذه الطريقة، فقد سبقه إليها منذ القرنين الثالث والرابع عدد غير يسير من المؤرخين كالواقدي والبلاذري والمسعودي، ولكنه امتاز عنهم ببراعة التنظيم والربط وحسن السبك والوضوح والدقة في تبويب الموضوعات والفهارس^(٢).

(١) علي أومليل، الخطاب التاريخي، ص ١٣٦.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، مقدمة المحقق علي عبد الواحد وافي، ج ١، ص ١١٥.

هذا التعاقب الذي سار عليه كتاب العبر، يُضاف له ثلاثة صيغ مدعمة تخص بناءه الداخلي وهي: الأنساب، وتعبّر عن وحدة السلالة البشرية عبر الارتباط بجد مشترك في أعلى مستوى ويعبر عن تنوع السلالة عبر تفرع سلالات خاصة من الجذع المشترك، وتضاف عناصر أخرى لتدعيم هذا التنوع: الموطن، اللغة، العادات، المعتقدات، وهذا النموذج الصالح للإنسانية منظوراً إليه ككلية قابل للتطبيق تدريجياً حتى نصل إلى أصغر تجمع إنساني والذي هو العائلة المؤسسة، وهذا التصور للنظام الإنساني والاجتماعي، قد رُفِعَ من طرف ابن خلدون إلى مرتبة مبدأ ناظم لتاريخه، ولقد ابتدأ في مقدمة عامة منطلقاً من العام إلى الخاص بتقديم أنساب العالم، وخصصت لكل أمة كبيرة مكانتها. وهذه التقسيمات المتعاقبة هي التي تشكل أجزاء العمل بأكمله^(١).

فالأنساب تتشعب دائماً... فلذلك اخترنا بعد الكلام على الأنساب للأمة وشعوبها أن نضع ذلك على شكل شجرة، نجعل أصلها وعمود نسبها باسم الأعظم من أولئك الشعوب ومن له التقدّم عليهم، فيجعل عمود نسبه أصلاً لها وتفرع الشعوب الأخرى عن جانبه من كل جهة كأنها فروع لتلك الشجرة^(٢) وعند بدء حديثه عن العرب يشير بعنوان واضح الدلالة لخطئه بقوله: (برنامج بما تضمنه الكتاب من الدول في هذه الطبقات الأربع على ترتيبها والدول المعاصرين من العجم في كل خليفة منها)^(٣).

أما الصيغة الثانية فهي المواطن وأحوال العيش، ليس المكان من حيث هو مكان في تاريخ ابن خلدون عنصراً ناظماً، أي أن الخبر ليس منتظماً وفق وظيفة التقسيمات المجالية، يخصص الكتاب الأول للمكان أربعة من فصوله التقديمية، ونجد فيها بالخصوص وصفاً عاماً

(١) عبد السلام الشدادي، ابن خلدون، ص ٦٦

(٢) ابن خلدون، العبر، ج ٢، ص ١٨.

(٣) (ن، م)، ص ٢١.

للأرض الآلهة بالسكان، ومناقشة للعلاقة بين المكان الإنساني والمجال الفيزيائي، وتحليلات حول تأثير الوسط الطبيعي على الحياة المادية للمجتمعات، والتكون الطبيعي والنفسي للناس انطلاقاً من الروابط الوثيقة بين الوسط الطبيعي والمجال الإنساني، يُوقع ابن خلدون في بداية عروضه كل أمة من الأمم التي يعالجها، تحليلاً هاماً نسبياً حول المواطن الآلهة من طرف هذه الأمم ومجموعاتها المختلفة.

وأخيراً الصيغة الثالثة، وهي الملك، وقد عُرض في الكتاب الأول كعنصر أساسي في الدينامية الاجتماعية بأسرها، وباعتبار الملك مصدراً للجاه الأكبر. فإن إرادة الناس ورغباتهم تتجه نحوه، ويتزاحمون حوله، ولكونه مؤقتاً، فإنه ينتقل من مجموعة لأخرى ومن أمة لأخرى، ويعبر عن ذلك الملك بالدولة، ويجعل منه دورة في التوزيع الاقتصادي والبنية الاجتماعية العامل الأساسي للانتقال من البداوة إلى الحضارة، كما أن احتكار القوة التي يمتلكها يمكنه من وظيفة الوساطة بين هذين النظامين^(١).

ويتطرق كتاب العبر إلى الأمم التي امتلكت السلطة الواحدة تلو الأخرى، وتواجدت حوالي العرب والبربر، كما أن سير الخبر انتظم بواسطة الجمل التي تشير إلى الانتقال التدريجي للتشكيلات السياسية أو الدول من حالتها الأولية، إلى ذروة السلطة ثم سقوطها. فعالم ابن خلدون كل متدرج مع تدرج الواقع والمعنى فيه، والتاريخ سجل هذه الهيكلة المدوّنة وهو يعرب أيضاً عن تحولات السياسة المتعددة، والطريقة التي تتفاعل فيها المستويات وتتطور، والمقدمة تضع الخطوط العريضة لهذا التطور، أما التاريخ فيبين كيف عمل هذا التصور على مر الزمان، ولا يمكن أن يفهم أي منهما دون الآخر والعلاقة بينهما أمر كثيراً ما يذكر به ابن خلدون نفسه.

(١) عبد السلام الشنّادي، ابن خلدون من منظور آخر، ص ١١٥.

(وتاريخ ابن خلدون كان رواية دقيقة للبيانات لتاريخ العالم، المرتب تبعاً لتعاقب الدول، مثلما يجب أن يفهم وتُعاد كتابته متى أخذت مبادئ المقدمة بعين الاعتبار)^(١).

ففي مقطع أثر مقطع من التعليق والانتقاد والتفسير يضع تاريخ ابن خلدون الحوادث في نصابها ضمن سياق جوازها، ويبين لم امتلكت السلطة أو ضاعت في حالة حالة، ويُظهر كيف عملت العصبية في أوضاع مخصوصة، ويُفضل الأدواء التي أَلَمَّت ببعض من كبريات المدن والدول ويصحح انساب الأسر الحاكمة مفسراً علاقة النسب بالسلطة ويشجع القارئ إجمالاً على أن يعرض الخبر المنقول على ما عنده من القواعد والأصول. أثناء عرض ابن خلدون لمنهجه في كتابة التاريخ، نقد طائفة من الروايات التاريخية، وذلك في كتابه الأول، المقدمة ومنها:

عدد جيش بني إسرائيل بأرض التيه^(٢): فقد ذكر ابن خلدون أن المسعودي وغيره من المؤرخين، ذكروا أن جيش بني إسرائيل بلغ زمن التيه ستمائة ألف أو أكثر، ممن يقدر على حمل السلاح من سن العشرين فما فوق، لكن ابن خلدون استبعد هذا العدد. وفند نقاط الضعف والخلل في هذا الخبر تطبيقاً لمنهجه وقوانين العمران الذي ابتكره، وبين أن العدد كان كبيراً وتحركاته صعبة، وليس من السهل التحكم فيه، لأن دولة بني إسرائيل كانت صغيرة ولو كان جيشهم بهذا الحجم لتوسعت مملكتهم، واستخدم كلمة (ويذهل) وعبارة (أن العوائد المعروفة والأحوال المألوفة) تشهد بعدم صحة هذا الخبر والمبالغة الواردة فيه، ثم يقوم بعملية مقارنة بين جيش بني إسرائيل وجيش دولة الفرس، التي كانت واسعة الأرجاء، وأكبر من بني إسرائيل بكثير، ومع ذلك لم يزد عدد جيشهم في معركة القادسية وحسب إحدى الروايات عن

(١) طريف الخالدي، فكرة التاريخ، ص ٢٨٠.

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ١٤-١٥.

مائة وعشرين ألفاً، كما استخدم القياس بالأرقام، مبيناً أن بين جد بني إسرائيل يعقوب وموسى عليهما السلام أربعة أجيال فقط، وهي فترة قصيرة لا يتشعب فيه نسلهم إلى ذلك العدد الكبير، وحتى إذا جعلناها أحد عشر جيلاً فإن نسلهم لا يصل إلى ذلك العدد، كما يطالب ابن خلدون القارئ بالمقارنة والاعتبار من الواقع الموجود وذلك بقوله: "وأعتبر ذلك في الحاضر للشاهد والقريب المعروف تجد زعمهم باطلاً ونقلهم كاذباً"^(١)، ويعتبر أن الأمر من (خرافات العامة) وأنهم بذلك تجاوزوا (حدود العوائد وأطاعوا وساوس الانحراف) وذلك بسبب "ولوع النفس بالغرابة وسهولة التجاوز على اللسان والغفلة عن المعقّب والمنتقد"^(٢).

ونلاحظ هنا، أن ابن خلدون قد احتكم إلى الإحصاء وعلم الأنساب، وإلى بعض سنن وعادات الاجتماع الإنساني، فجاء نقده في محله وغاية في القوة، الأمر الذي جعل الباحث محمد العبدية يرى أن (نقد ابن خلدون لذلك الخبر نظرة متقدمة، وهي اكتشاف لقانون التكاثر والنمو السكاني)^(٣).

أما الرواية الثانية، فتتعلق بالأخبار المتداولة عن التبابعة ملوك اليمن وجزيرة العرب، بأنهم كانوا يغزون من مقرهم باليمن إلى إفريقية والبربر من بلاد المغرب، وأنهم غزو فارس والصغد والصين والقسطنطينية وأنهم دوخوا بلاد الروم، ويعتبر ابن خلدون هذه الأخبار "كلها بعيدة عن الصحة عريقة في الوهم وأشباه بأحاديث القصاص الموضوعة"^(٤)، وفسّر ابن خلدون رفضه لهذه الروايات بأن "ملك التبابعة إنما كان بجزيرة العرب، وقرارهم وكرسیهم بصنعاء اليمن، وجزيرة العرب يحيط بها البحر من ثلاث جهات" وهنا يدعوا ابن خلدون القارئ

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ١٦.

(٢) (ن، م)، ص ١٧.

(٣) محمد العبدية: النقد التاريخي عند ابن تيمية وابن خلدون، مجلة البيان، العدد ٥، ١٩٨٧، ص ٥٨.

(٤) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ١٩.

للعودة إلى (مصور الجغرافيا) كما يسميه ليكتشف الصعوبات الكبيرة التي تعترض مسير الجيوش في تلك الممرات وإلى تلك البلدان، ويشير إلى أن السالك من اليمن إلى المغرب لا يجد طريقاً من غير السويس (والمسلك هناك ما بين بحر السويس والبحر الشامي قنر مرحلتين فما دونها، ويبعد أن يمر بهذا المسلك ملك عظيم في عساكر مرفورة من غير أن تصير من أعماله، وهذا ممتنع في العادة، وقد كان بتلك الأعمال العمالة وكنعان بالشام والقيط بمصر) ثم يُفند ابن خلدون الأمر من حيث حاجة الجيوش إلى الغذاء والأعلاف فالمسافة بعيدة والمشقة كبيرة، وهم بحاجة إلى انتهاب الزروع والنعم، فلا بد لهم من السيطرة على تلك البلدان ليستطيعوا المرور بها، ويصف هذه الأخبار بأنها (واهية أو موضوعة)^(١).

أما غزوهم بلاد الترك وأرض الشرق، فالمسألة غير مقبولة لأن أمم فارس والروم معترضون فيها دون الترك، كما أنه لم ينقل قط أن التبابعة ملكوا بلاد فارس ولا بلاد الروم، ويصف الأمر بأنه (ممتنع عادة من أجل الأمم المعترضة دونهم والحاجة إلى الأزودة والعلوفات مع بعد الشقة) ويصف هذه الأخبار بأنها "واهية مدخولة، وهي لو كانت صحيحة النقل لكان ذلك قادحاً فيها، فكيف وهي لم تُنقل من وجه صحيح"^(٢)، وهنا يُشكك ابن خلدون بهذه الأخبار ويذهب إلى نقد المصادر التي اعتمد عليها بنقل هذه الأخبار، ويعتبر أنه لو صحت المصادر، فالعقل وطبائع الأشياء لا تقبل مثل هذه الخرافات، ويوجه دعوة للقارئ إلى عدم الثقة بكل ما يُنقل وذلك بقوله (ولا تتقن بما يُلقى إليك من ذلك، وتأمل الأخبار وأعرضها على القوانين الصحيحة)^(٣).

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ١٩.

(٢) (ن، م)، ص ٢٠.

(٣) (ن، م)، ص ٢٠.

ونلاحظ هنا بأن ابن خلدون قد استخدم، الجغرافيا، والشك والتأمل والتمحيص في سبيل تمحيص هذه الأخبار ودعا إلى عرضها على قوانين العمران وطبائعه لتبيان عدم صحتها.

أما الرواية الثالثة، فتشير إلى شخصية العملاق عوج بن عناق وقد نقد ابن خلدون رواية تقول أن عوج بن عناق كان من العمالقة الذين قاتلهم بنو إسرائيل وكان طويلاً حتى أنه يتناول السمك من البحر ويشويه على الشمس، فيرى ابن خلدون أن هذه الرواية غير صحيحة، وإنها من أكاذيب القصص الذين جمعوا بين جهلهم بأحوال البشر، وبين جهلهم بأحوال الكواكب، ثم أنه استدل على كذب ما قاله القصص عن طول عوج بن عناق من أن أطوال بني إسرائيل وأجسامهم في ذلك العهد قريبة من أجسامنا بذليل أبواب بيت المقدس^(١)، وهنا نلاحظ استعانة ابن خلدون في نقده لهذه الرواية بالآثار القديمة، و ببعض ما كان معروفاً في زمانه عن طبيعة الشمس وخصائصها. وهذا توظيف رائع لمعارفه ومعارف عصره في منهجه في نقد الروايات التاريخية وتحكيم العقل.

الرواية الرابعة تتعلق بقصة مدينة إرم ذات العماد، ويصف ابن خلدون في بداية حديثه عن هذه المدينة الرواية المتعلقة بها بقوله: (وأبعد من ذلك وأعرق منه في الوهم ما يتناقله المفسرون في تفسير سورة الفجر عند قوله تعالى: (ألم تر كيف فعل ربك بعاد إرم ذات العماد)^(٢) فيجعلون لفظة إرم اسماً لمدينة وصفت بأنها ذات العماد)^(٣). وقالوا أنها مذية لقوم عاد بصحارى عدن، وأنها مدينة عظيمة، قصورها من ذهب وفيها الأنهار والأشجار، وذكروا أن الصحابي عبد الله بن قلاب، خرج في طلب إبل له فوقع عليها، لكن ابن خلدون أنكر وجود المدينة، وقال أنه لم ينقل أنها موجودة وصحارى عدن معروفة، ويذكر ابن خلدون أنه قد

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص.

(٢) سورة الفجر، الآية: ٧.

(٣) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢٠.

(ينتهي الهذيان ببعضهم إلى أنها غائبة عن الحس، وإنما يعثر عليها أهل الرياضة والسحرة، مزاعم كلها شبيهة بالخرافات) وأنها حكايات (أشبه بالأقاصيص الموضوعة... في عداد المضحكات)^(١).

الرواية الخامسة تتعلق بنكبة البرامكة:

يقول ابن خلدون (ومن الحكايات المدخولة للمؤرخين ما ينقلونه كافة عن سبب نكبة الرشيد للبرامكة من قصة العباسية، أخته مع جعفر بن يحيى بن خالد مولاه، وأنه لكفه بمكانهما من معارفه إياها الخمر أذن لهما في عقد النكاح دو الخلوة حرصاً على اجتماعهما في مجلسه، وأن العباسية تحيلت عليه في التماس الخلوة به لما شغفها من حبه، حتى وافقها في حالة سكر، فحملت ورشي بذلك للرشيد فاستغضب)^(٢).

هذا هو الخبر المنقول عن بعض المؤرخين الأقدمين، وهو لا ينقل حدثاً وحسب، بل يقدم تفسيراً للحدث بتحديد سبب وقوعه، أما الحدث فهو نكبة البرامكة منقولاً خبراً عن المؤرخين، وأما السبب، فحدث آخر هو غضب الرشيد، والعلاقة بين الحدثين علاقة تتابع وهي علاقة سببية، والسبب هنا حدث نفسي وهو الغضب، والأثر حدث تاريخي أو سياسي وهو نكبة البرامكة وإبعادهم عن السلطة السياسية.

أما ابن خلدون فله معالجته الخاصة وتفسيره الخاص والمعتمد على قوانينه ومنهجه الخاص، فهو يرفض الخبر رفضاً قاطعاً، وهو رفض لظاهر التاريخ ويذهب إلى باطن التاريخ ويشير لهذا الرفض بقوله: (وهيئات ذلك من منصب العباسية في دينها وأبوتها وجلالها، وأنها بنت عبد الله بن عباس ليس بينها وبينه إلا أربعة رجال هم أشراف الدين وعظماء الملة من

^(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢١

^(٢) (ن.م)، ص ٢٢

بعده... بنت خليفة، أخت خليفة، محفوفة بالملك العزيز والخلافة النبوية، قريبة عهد ببدولة العروبية وسداجة الدين البعيدة من عوائد الترف ومراتع الفواحش... وكيف تلحم نسبها بجعفر بن يحيى وتدنس شرفها العربي بمولى من موالى العجم، ولو نظر المتأمل في ذلك نظر المنصف وقاس العباسية بابنة ملك من أعظم ملوك زمانه لاستنكف لها عن مثله مع مولى من موالى دولتها وفي سلطان قومها، واستنكره، ولج في تكذيبه^(١).

ولا يكتفى ابن خلدون برفض الخبر المنقول، بل يعلل رفضه فيعتمد في هذا التعليل على المنهج الذي استحدثه والذي يقوم على المطابقة، فهو يعرض الخبر على قوانين العمران، فيراه غير مطابق لها، فيرفضه لأن هذه القوانين تقضي برفضه، فالخبر هذا باطل لأن الحدث الذي ينقله بالسرد غير ممكن الوقوع، بضرورة العمران وقوانينه، ولا سيما بضرورة العصبية وقوتها في الأطوار الأولى من الدولة. حين تلتحم العصبية بالدعوة الدينية فتزداد قوة على قوة، ولم يكن ممكناً بحكم قانون العصبية أن تسلك العباسية ذلك السلوك من الترف والفحش الذي لا يظهر إلا في آخر أطوار الدولة مع تلاشي العصبية وانحلال قوتها.

ويعرض ابن خلدون ذلك الخبر على قانون آخر من العمران، هو قانون نمط الحياة الخاص بالبدواة، فيرى أن البدواة بعيدة عن (عوائد الترف ومراتع الفواحش)^(٢) تمتاز بسداجة الدين التي تفتقدها حياة الحضر، والعباسية (قريبة عهد بسداجة الدين)^(٣) فما نقل من قصة العباسية، إذن ليس ممكن الوقوع، بسبب من هذا القانون الأساسي من العمران البدوي، وهذا الخبر يخرج على قوانين العمران البدوي وبالتالي لا يجوز أن يؤخذ به بعد مطابقته مع هذه القوانين ويجب رفضه.

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢٣.

(٢) (ن، م)، ص ٢٢.

(٣) (ن، م)، ص ٢٣.

ثم يعرض ابن خلدون الخبر كذلك على قانون آخر من قوانين العصبية هو التعصب للنسب، والشرف، ورفض أي اختلاط بغيره، فكيف يصح ما نُقل من قبول العباسية باختلاط نسيها، ليس بغيره وحسب، بل بما هو دونه وهي المحفوفة بالملك والخلافة النبوية؟ إن مبدأ السلطان يستنكر اختلاط النسب بغيره، وخاصة بمن لا نسب له من الموالى، لهذا وجب رفض هذا الخبر المنقول لأنه باطل، فثمة استحالة، بضرورة العمران، في وقوع الحدث نفسه الذي هو خبر عنه. ويكون التحقيق إذن بتحديد الإمكان أو الاستحالة في وقوع الخبر، والإمكان والاستحالة يكونان بضرورة العمران، أي بآليته الداخلية^(١).

ولم يكتفِ ابن خلدون بنقد الخبر المنقول حول نكبة البرامكة فحسب، بل هو يقترح تفسيراً للحدث أو للخبر ويُقدم تفسيراً مغايراً تماماً وذلك بقوله: (وإنما نكب البرامكة ما كان من استبدادهم على الدولة واحتجائهم أموال الجباية، حتى كان الرشيد يطلب اليسير من المال فلا يصل إليه، فغلبوه على أمره، وشركوه في سلطانه، ولم يكن له معهم تصرف في أمور ملكه، فعظمت آثارهم وبعد صيتهم وعمرؤا مراتب الدولة وخططها بالروساء من ولدهم وصنائعهم واحتازوها عن سواهم من وزارة وكتابة وقيادة وحجابه وسيف وقلم..... وعظمت الدالة منهم، وانبسط الجاه عندهم وانصرف نحوهم الوجوه، وخضعت لهم الرقاب، وقصرت عليهم الأموال، وتخطت إليهم من أقصى التخوم هدايا الملوك وتحف الأمراء، وتسربت إلى خزائهم في سبيل التزلف والاستمالة أموال الجباية، وأفاضوا في رجال الشيعة وعظماء القراية العطاء وطرقوهم المنن... ومدحوا بما لم يمدح به خليفتهم، حتى أسفوا البطانة، وأغصوا الخاصة، وأغصوا أهل الولاية، فكشفت لهم وجوه المنافسة والحسد.....

(١) مهدي عامل، في علمية الفكر الخلدوني، ص ٧٧.

وقارن ذلك عند مخدومهم نواشئ الغيرة والاستكاف من الحجر والأنفة وكرامن الحقوق التي بعثها منهم صغائر الدالة^(١).

يبرز في النص السبب الرئيسي الذي يفسر به ابن خلدون نكبة البرامكة، وهو استبدادهم بالدولة واستئثارهم بالملك، ومشاركتهم للرشد في سلطانه هو الذي دفعه إلى استئصالهم من جسد الدولة، وهي ضرورة السياسة، ذلك أنه من طبيعة الملك الانفراد بالسلطة والانفراد بالمجد.

وهنا تبرز قوانين الملك والعمران التي أشار إليها ابن خلدون من حيث الانفراد بالملك، وهذا ينسجم مع قوانين العمران الخلدوني في مجال السياسة والملك، وبالتالي فقد فسر ابن خلدون الحدث أو الخبر وفقاً للاجتماع الإنساني وقوانينه. فالحسد والدسائس والمكائد والأخطاء التي ارتكبتها البرامكة، والسعي للاستبداد بالسلطة دون الخليفة ومزاحمته فيه، كلها عوامل أدت إلى نكبة الرشد للبرامكة (ومن تأمل أخبارهم واستقصى سير الدولة وسيرهم وجد ذلك محقق الأثر، ممهد الأسباب)^(٢).

الرواية السادسة، والتي تتحدث عن قاضي المأمون يحيى بن أكنم، وأنه كان يعاقر المأمون الخمر، ويرفض ابن خلدون هذه الرواية، ويحيل الأمر إلى أن شراهم كان النبيذ، وأنه لم يكن محظوراً، وأن السكر ليس من شأنهم، ويدافع عن المأمون وابن أكنم ويبين أن ابن أكنم كان من أهل الحديث وأنه قد أثنى عليه أحمد بن حنبل والعديد من كبار علماء الحديث، واعتبر أن الأمر إذا عرّض على العقل والتمحيص فلا يتجاوز أن يكون الذين نقلوه قد استندوا على (أخبار القصاص الواهية، التي لعلها من افتراء أعدائه، فإنه كان محسداً في

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢٤.

(٢) (ن، م)، ص ٢٥.

كماله وخلته للسلطان)^(١) أما دافعهم لوضع هذه القصص والحكايات فهو نفسي تبريري على الأغلب فالإنسان عندما ينتهك المحرمات ويتجاوز على حدود الشرع والأخلاق فإنه يسعى إلى تسويغ هذه السلوكيات باتهام الآخرين بها، وأنها شائعة حتى عند أكابر الناس وفي ذلك يقول ابن خلدون: (وأمثل هذه الحكايات كثيرة وفي كتب المؤرخين معروفة، وإنما يبعث على وضعها والحديث بها الاتهام في الذات المحرمة وهتك قناع المروءات ويتعللون بالقوم فيما يأتونه من طاعة لذاتهم. فلذلك تراهم كثيراً ما يلهجون بأشباه هذه الأخبار)^(٢).

ثم يستخدم ابن خلدون أسلوب المقايسة والمقارنة ويروي حادثة، بينه وبين بعض الأمراء أولاد الملوك ليثبت من خلالها، صحة تحليله للخبر المروي، وضرورة التفتن من قبل المؤرخ إلى مثل هذه الأخبار والتنبيه إلى دوافع المروجين لها فيقول: (ولقد عزلت يوماً بعض الأمراء من أولاد الملوك في كلفه بتعلم الغناء وولوعه بالأوتار وقلت له: ليس هذا من شأنك ولا يليق بمنصبك، فقال لي: أفلا ترى إلى إبراهيم بن المهدي كيف كان إمام هذه الصناعة ورئيس المغنين في زمانه؟ فقلت له: يا سبحان الله، وهلا تأسيت بأبيه أو أخيه، أو ما رأيت كيف قعد ذلك بإبراهيم عن مناصبهم، فصم عن عدلي وأعرض)^(٣).

الرواية السابعة: ذكر ابن خلدون أن المسعودي روى أن الإسكندر المقدوني لما أراد بناء مدينة الإسكندرية، صدته عن بنائها دواب البحر، فاتخذ تابوتاً من خشب، ووضع فيه صندوقاً زجاجياً، ثم دخل فيه وغاص إلى قعر البحر، حتى صور تلك الدواب الشيطانية التي رآها، ثم صعد ووضع لها تماثيل معدنية ونصبها بجانب البنيان فلما رأتها تلك الدواب فرت ولم تعد، وتم للإسكندر بناء المدينة.

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢٨

(٢) (ن، م)، ص ٣٠.

(٣) (ن، م)، ص ٣٠.

وهذه الرواية عند ابن خلدون حديث خرافة، مستحيلة الحدوث، لأن المنغمس في الماء داخل الصندوق يضيق عليه التنفس الطبيعي فيها، ووصف الرواية بأنها (حكاية طويلة من أحاديث خرافة مستحيلة)، كما أن دخول الإسكندر في الصندوق ونزوله إلى قاع البحر، هو ليس من عادة الملوك لأن (الملوك لا تحمل أنفسهم على مثل هذا الغرر)^(١)، وأن ما يروى من كثرة رؤوس الجن يُقصد به (البشاعة والتهويل)^(٢) وهذه كلها عند ابن خلدون تدخل ضمن باب الأخبار المستحيلة، وتدل على جهل الراوي لها وناقضها بطبائع الأحوال في العمران.

الرواية الثامنة: ذكر ابن خلدون أن البكري روى خبرا يتعلق ببناء مدينة اسمها ذات الأبواب، وتشتمل على عشرة آلاف باب، ويعلق ابن خلدون على هذا الخبر ويرفضه لأنه منافي لقواعد العمران والهدف الذي بُني من أجله المدن فالمدن (إنما اتخذت للتحصن والاعتصام)^(٣) ومدينة بهذا العدد من الأبواب لا يمكن أن تُحقق هذا الهدف وبالتالي فالخبر مخالف لطبائع العمران ولا يمكن قبوله.

الرواية التاسعة: تتعلق بمدينة النحاس في صحراء سجلماسة جنوب المغرب الأقصى، وقد انتقد ابن خلدون هذه الرواية التي تشير إلى وجود مدينة مغلقة الأبواب مبنية كلها بالنحاس والصاعد إليها من أسوارها إذا أشرف عليها ورمى بنفسه لا يرجع إلى آخر الدهر، وقد وصف ابن خلدون هذه الرواية بأنها (من خرافات القصاص)^(٤) وأنها مستحيلة بالعادة وأنه لا أثر لها بصحراء سجلماسة، كما أن ما روي من أحوالها أمور مستحيلة منافية للأمور الطبيعية

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٥٤.

(٢) (ن، م)، ص ٥٤.

(٣) (ن، م)، ص ٥٥.

(٤) (ن، م)، ص ٥٥.

في بناء المدن واختطاطها، ويشير ابن خلدون إلى أن المعادن الموجودة في الطبيعة لا تكفي لبناء مدينة من تلك المعادن (وتشييد مدينة منها، فكما تراه من الاستحالة والبعد)^(١).

الرواية العاشرة: تتعلق بمهنة والد الحجاج

إذ ينقل المؤرخون من أحوال الحجاج أن أباه كان من المعلمين، ويشيرون إليه بذلك بالغمز، أي أنها مهنة البسطاء، من الناس، وينتقد ابن خلدون ذلك اللمز والنتقيل من شأن الحجاج لذلك، ويبين أنه قد غاب عن هؤلاء قاعدة هامة من قواعد العمران وهي قاعدة القياس والمحاكاة، التي قد تخرج الإنسان عن الصواب إن لم يتعامل معها بحذر إذ قد (تخرجه مع الذهول والغلط عن قصده، وتعوّج به عن مرامه، فربما يسمع السامع كثيراً من أخبار الماضيين ولا يتفطن لما وقع من تغير الأحوال وانقلابها، فيجريها لأول وهلة مع ما عرف، ويقيسها بما شهد، وقد يكون الفرق بينهما كثيراً، فيقع في مهواة من الغلط)^(٢)، ويبين ابن خلدون أن التعليم أصبح من جملة الصنائع المعاشية البعيدة من اعتزاز أهل العصبية لكن التعليم (صدر الإسلام والدولتين لم يكن كذلك ولم يكن العلم بالجملة صناعة) وكان أهل الأنساب والعصبية الذين قاموا بالملّة هم الذين يعلمون كتاب الله وسنة نبيه صلى الله عليه وسلم على معنى التبليغ الخبري، لا على وجه التعليم الصناعي)^(٣).

وبين ابن خلدون أن والد الحجاج كان من سادات تقيف وأشرافهم، ومكانتهم من عصبية العرب ومناهضة قريش في الشرف معروفة وأنه (لم يكن تعليمه للقرآن على ما هو الأمر عليه لهذا العهد من أنه حرفة للمعاش)^(٤)، وأن السبب في هذا الفهم الخاطئ لهذا الخبر

(١) المقدمة، ج ١، ص ٥٥.

(٢) (ن، م)، ص ٤٢.

(٣) (ن، م)، ص ٤٣.

(٤) (ن، م)، ص ٤٣.

وتفسيره يعود للوهم، وعدم مراعاة تبدل الأحوال، والقياس والمحاكاة دون التفطن لتغير الظروف والمعايير.

الرواية الحادية عشر: وتحدث عن أثر الهواء في أخلاق البشر، ويورد هنا رأياً للمسعودي في ذلك وينتقده بقوله: (وقد تعرض المسعودي للبحث عن السبب في خفة السودان وطيشهم وكثرة الطرب فيهم وحاول تعليله، فلم يأت فيه بشيء أكثر من أنه نقل عن جالينوس ويعقوب بن إسحاق الكندي، أن ذلك لضعف أدمغتهم وما نشأ عنه من ضعف عقولهم وهذا كلام لا محصل له ولا برهان فيه)^(١). وبالطبع لا يكتفي ابن خلدون هنا بنقد الرواية وإنما يقدم التفسير المنطقي لذلك مدعماً بالبراهين والقوانين العمرانية.

الرواية الثانية عشرة: وتعلق برأي للمسعودي يشير إلى أن أجسام البشر كانت في القديم أضخم وأعمارهم أطول، وبعد أن يسرد رأي المسعودي، ينتقده بعبارة قوية تدل على أسس هامة من معالم المنهج الخلدوني، وذلك بقوله: (وليس له علة طبيعية ولا سبب برهاني)^(٢)، ويستدل ابن خلدون على رأيه بمساكن الأولين وأوابهم وطرقهم وهياكلهم.

الرواية الثالثة عشر: وتحدث عن رحلة ابن بطوطة إلى المشرق، ويشير فيها ابن خلدون إلى أخبار ذكرها رجل (من مشيخة طنجة يعرف بابن بطوطة كان رحل منذ عشرين سنة قبلها إلى المشرق)^(٣) واتصل بملك الهند السلطان محمد شاه، وعند عودته إلى المغرب روى بعض الحكايات عن الثراء في بلاد الهند ومملكة السلطان محمد شاه، وقد استغرب السامعون كلامه وشاركهم في البداية ابن خلدون الاستغراب لكنه تقصى واستشار وتوصل إلى نتيجة مفادها ضرورة رجوع الإنسان إلى الأصول والطبائع التي للأشياء (وليكن مهيمناً على نفسه، ومميزاً

(١) ابن خلدون، المقدمة، ح ١، ص ١٣٩.

(٢) (ن، م)، ص ٣٠١.

(٣) (ن، م)، ص ٣١٠.

بين طبيعة الممكن والممتنع بصريح عقله ومستقيم فطرته، فما دخل في نطاق الإمكان قبله وما خرج عنه رفضه^(١)، وهي عبارة قوية جداً من ابن خلدون وفيها تلخيص مكثف للمنهج الخلدوني وضرورة استخدام قواعد الإمكان والاستحالة. واستخدام ميزان العقل في قبول الأخبار أو رفضها.

تفسير ابن خلدون للأحداث التاريخية في إطار مفهوم العصبية وقواعد العمران (نماذج من المقدمة):

لقد بين ابن خلدون في مقدمته أن موضوع التاريخ هو العمران أو الاجتماع وسائر ما يحدث فيه من أحوال وبذلك أصبحت مهمة المؤرخ أن يتناول الظواهر الاجتماعية للنشاط الإنساني والواقعات السياسية والاقتصادية والثقافية، وكذلك الجماعات وبنيتها وحالتها النفسية والاجتماعية والمنتبغ لكتاب العبر يلاحظ أن ابن خلدون قد قام بمعالجة وتفسير الكثير من الأخبار التاريخية استناداً إلى مفهوم العصبية وقواعد الاجتماع والعمران.

ونظريته حول العصبية تُرافق المنتبغ لكتابه من المقدمة وحتى آخر صفحات الكتاب، ففي المقدمة يُفسر ابن خلدون الكثير من الأحداث التي أشار إليها في سياق حديث وبرهنته على العديد من القوانين العمرانية، والنظريات التي سعى إلى إثباتها وإعطاء الأمثلة عليها من التاريخ، والمقدمة تزخر بالكثير من هذه الأمثلة والأحداث التي فسرها ابن خلدون في إطار نظريته حول العصبية ففي تفنيده لادعاء أبناء زيّان، ملوك بني عبد الواد، أنهم من ولد القاسم بن إدريس، وبعد أن يوضح الالتباس في الأسماء ودوافعهم لذلك الادعاء يبين أنهم ليسوا بحاجة لذلك الادعاء لأن (منالهم الملك والعزة إنما كان بعصبيتهم ولم يكن بادعاء

(١) ابن خلدون ، المقدمة ، ج ١ ، ص ٣١١.

علوية ولا عباسية)^(١).. وعند حديثه عن المرض الوسواسي عند بني إسرائيل وذلك بكثرة حديثهم عن ماضي أجدادهم وأيام قوتهم مع أنه لم يبق لهم من ذلك الملك وتلك الأمجاد إلا الذكريات، وأنهم قد أصابهم الذل في الأرض بسبب ذهاب عصبيتهم ويشير لذلك بقوله: (وأكثر ما رسخ الوسواس في ذلك لبني إسرائيل فإنه لهم بيت من أعظم بيوت العالم بالمنبت أولاً لما تعدد في سلفهم من الأنبياء والرسل... ثم بالعصية ثانياً، ثم انسلخوا عن ذلك أجمع وضربت عليهم الذلة)^(٢). وفي تفسيره لرفض بني إسرائيل الذهاب مع النبي موسى عليه السلام لدخول أرض الشام، وأن فيها قوماً جبارين وطلبوا من سيدنا موسى أن يقاتلهم هو وربّه، وذلك لما أصابهم من خلق الانقياد والذل للقبط (حتى ذهبت العصية منهم جملة)^(٣).

فكان العقاب الإلهي بالتيه، ويُفسر ابن خلدون الحكمة الإلهية من التيه لمدة أربعين سنة وذلك في سبيل (فناء الجيل الذين خرجوا من قبضة الذل والفقر والفناء وتخلقوا به وأفسد من عصبيتهم حتى نشأ في ذلك التيه جيل آخر عزيز لا يعرف الأحكام والفقر ولا يسام بالمذلة، فنشأت لهم بذلك عصية أخرى اقتدروا بها على المطالبة والتغلب)^(٤).

وخلال سرده لقيام العديد من الدول وضعفها وسقوطها فإنه يحيل الأمر ويفسره بضعف العصية التي قامت عليها الدولة وفسادها ومن ذلك قوله: (ومثل هذا وقع لبني العباس، فإن عصية العرب كانت فسدت لعهد دولة المعتصم وابنه الواثق)^(٥) (وكذا صنهاجة بالمغرب، فسدت عصبيتهم منذ المائة الخامسة أو ما قبلها، وجاء الموحدون بقوة قوية من

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢١٤.

(٢) (ن، م)، ص ٢١٧.

(٣) (ن، م)، ص ٢٣٠.

(٤) (ن، م)، ص ٢٣١.

(٥) (ن، م)، ص ٢٦٢.

العصبية في المصامدة فمحو آثارهم) (وكذا دولة بني أمية بالأندلس لما فسدت عصبيتها من العرب، استولى ملوك الطوائف على أمرها)^(١).

ويفسر الانتصارات السريعة والقوية للعرب في صدر الإسلام على الروم والفرس بذهاب التنافس والتحاسد الذي في أهل العصبية بوجود الصبغة الدينية التي تزيد العصبية قوة على قوتها فحقق العرب الانتصارات على الرغم من أن جيوشهم من حيث العدد أقل من الروم والفرس^(٢)، ويشير ابن خلدون إلى العديد من حركات التمرد والثورة والإصلاح التي قام بها أشخاص لا يمتلكون العصبية وكانت النتيجة على الأغلب هلاكهم لأن (أحوال الملوك والدول راسخة قوية، لا يزعزحها ويهدم بناءها إلا المطالبة القوية التي من ورائها عصبية القبائل والعشائر وهكذا كان حال الأنبياء في دعوتهم إلى الله بالعصائب والعشائر وهم المزيدون من الله)^(٣) وهو يقف من هؤلاء موقف حازم وشديد وذلك بقوله: (ثم اقتدى بهذا العمل كثير من الموسوسين، يأخذون أنفسهم بإقامة الحق ولا يعرفون ما يحتاجون في إقامته من العصبية ولا يشعرون بمغبة أمرهم ومآل أحوالهم، والذي يحتاج إليه في أمر هؤلاء إما المداواة، إن كانوا من أهل الجنون، وإما التتكيل بالقتل أو الضرب، إن أحدثوا هرجاء، وإما إذاعة السخرياء منهم وعدهم من جملة الصفاعين)^(٤).

وفي نقاش ابن خلدون لموضوع اشتراط النسب القرشي لمن يتولى منصب الخلافة، يشير إلى أن لهذا الشرط ظروفه التاريخية وأنه كان ضروريا وهاما عندما كانت الشوكة والعصبية لقريش ولكن (لما ضعف أمر قريش وتلاشت عصبيتهم بما نالهم من الترف والنعيم

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢٦٣.

(٢) (ن، م)، ص ١٢٦٨.

(٣) (ن، م)، ص ٢٧٠.

(٤) (ن، م)، ص ٢٧١.

وبما أنفقتهم الدولة في سائر أقطار الأرض عجزوا لذلك عن حمل الخلافة وتغلّبت عليهم الأعاجم وصار الحل والعقد لهم^(١) ويشير هنا إلى قاعدة من قواعد منهجه التاريخي وهي قاعدة السير والتقسيم وذلك بقوله (وإذا سبرنا وقسمنا لم نجد لها إلا اعتبار العصبية التي تكون بها الحماية والمطالبة)^(٢).

وعند حديثه عن الفتنة بين علي ومعاوية فإنه يحيل الأمر إلى العصبية ويبين أن الفتنة كانت (مقتضى العصبية، كان طريقهم فيها الحق والاجتهاد، ولم يكونوا في محاربتهم لغرض دنيوي أو لإثارة باطل أو لاستشعار حق، كما يتوهمه متوهم أو ينزع إليه ملحد)^(٣) وهو هنا يمتنع عن إصدار الأحكام على علي أو معاوية أو أي أحد من الصحابة ويرى أن معاوية (لم يكن له أن يدفع ذلك نفسه وقومه. فهو أمر طبيعي ساقته العصبية بطبيعتها، واستشعرته بنو أمية، فاعصوبوا عليه، واستماتوا دونه)^(٤) ويفسر ابن خلدون عهد معاوية بولاية العهد لابنه يزيد (خوفاً من افتراق الكلمة بما كان بنو أمية لم يرضوا تسليم الأمر لمن سواهم فلو قد عهد إلى غيره اختلفوا عليه. ولا يرتاب أحد في ذلك، ولا يُظن بمعاوية غيره)^(٥)، وأما خروج الحسين بن علي على يزيد، فيرى ابن خلدون ومن منطلق فهمه لدور العصبية بأن ذلك كان خطأ وذلك بقوله: (وأما الحسين فإنه لما ظهر فسق يزيد عند الكافة من أهل عصره ودعت شيعة أهل البيت بالكوفة الحسين أن يأتيهم فيقوموا بأمره، فرأى الحسين أن الخروج على يزيد متعين من أجل فسقه لا سيما على من له القدرة على ذلك، وظنها من نفسه بأهليته وشوخته، وأما الأهلية فكانت كما ظن وزيادة.

(١) ابن خلدون، المقدمة، ص ٢٣٥.

(٢) (ن، م)، ص ٢٣٦.

(٣) (ن، م)، ص ٣٥٠.

(٤) (ن، م)، ص ٣٥١.

(٥) (ن، م)، ص ٣٥٢.

وأما الشوكة فغلط، برحمه الله فيها، لأن عصبية مضر كانت في قريش وعصبية قريش في عبد مناف، وعصبية عبد مناف إنما كانت في بني أمية، تعرف ذلك لهم قريش وسائر الناس ولا ينكرونه، وإنما نسي ذلك أول الإسلام لما شغل الناس من الذهول بالخوارق وأمر الوصي، حتى إذا انقطع الناس من الذهول بالخوارق وأمر الوحي وانقطع أمر النبوة والخوارق المهولة، تراجع الحكم بعض الشيء، للعوائد، فعادت العصبية، كما كانت ولما كانت وأصبحت مضر أطوع لبني أمية من سواهم بما كان لهم من ذلك قبل، فتبين لذلك غلط الحسين، إلا أنه في أمر دنياوي لا يضره الغلط فيه^(١)، وبنيه ابن خلدون إلى قاعدة هامة من قواعد منهجه التاريخي وقوانين العمران وهي قاعدة تبدل الأحوال بتبدل العصور وضرورة الالتفات لذلك في تفسير الأحداث وإصدار الأحكام وذلك بقوله: فالعصور تختلف باختلاف ما يحدث فيها من الأمور والقبائل والعصبيات، وتختلف باختلافها المصالح ولكل منها حكم يخصه^(٢).

كما يعتبر ابن خلدون أن ابن الزبير قد وقع بنفس الخطأ الذي وقع فيه الحسين بخروجه، بل إن (غلطه في أمر الشوكة أعظم، لأن بني أسد لا يقاومون بني أمية في جاهلية ولا إسلام)^(٣).

ويتنقد ابن خلدون أثناء حديثه عن أسباب الانتصار في الحروب، رأي الطرطوشي في كتابه سراج الملوك والقائل بأن من أهم أسباب الغلب في الحرب التفوق بعدة الفرسان المشاهير من الشجعان في أحد الجانبين على عدتهم في الجانب الآخر، ويرى ابن خلدون أن أهم أسباب الغلب المعتبرة، هي العصبية وذلك بأن تكون في أحد الجانبين عصبية واحدة جامعة لكنهم في

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٣٦٧.

(٢) (ن، م)، ص ٢٦٠.

(٣) (ن، م)، ص ٢٦٨.

الجانب الآخر عصائب متعددة، والجانبان متقاربان في العدة، ويخاطب القارئ بقوله: فتفهمه وأعلم أنه أصبح في الاعتبار مما ذهب إليه الطرطوشي، ولم يحمله على ذلك إلا شأن العصبية في جبله وبلده^(١)، ويرى ابن خلدون كذلك أن للغلب أسباب ظاهرة وأخرى باطنة^(٢).

أما المختبر الحقيقي لنظرية ومنهج ابن خلدون في التاريخ والعمران والاجتماع الإنساني، التي بينها في الكتاب الأول، فهو بقية أجزاء كتابه في التاريخ (الكتابين الثاني والثالث).

وعلى العكس من الشائع من اتهام ابن خلدون بعدم تطبيق منهجه ونظريته على تاريخه فالواضح للمتتبع لتاريخ ابن خلدون أنه يحفل بالتصحيحات والنقد والتفسير لمعظم الأحداث وفقاً للمنهج الذي نادى به، وإن وقع أحياناً قليلة ونادرة ببعض المغالط التي طالب الآخرين بعدم الوقوع فيها، ولكن النهج العام لتاريخه يتوافق مع القوانين والأفكار التي وضعها في المقدمة، كما أن كتابه في التاريخ يخلو من الخرافات والأساطير التي تحفل بها الكثير من كتب التاريخ الأخرى.

في بداية حديث ابن خلدون عن أمم العالم واختلاف أجيالهم وأنسابهم، فإنه يبدي شكاً كبيراً في الأخبار الموهلة في القدم «لأنها أحقاب متطاوله ومعالم دراسة لا تُستلج الصدور باليقين في شيء منها، مع أن علمها لا ينفع وجهلها لا يضر»^(٣)، وينبه إلى أنه قد تؤخذ بعض

(١) ابن خلدون، المقدمة، ج ٢ ص ٦٤.

(٢) (ن، م)، ص ٦٥.

(٣) (ن، م)، ص ٧.

هذه الأخبار من التوراة مع ضرورة مراعاة تحري «النسخ الصحيحة والنقل المعتمد»^(١)، ويفسر ابن خلدون وقوع التبديل بالتوراة والتحريف بالإشارة إلى قوانينه حول العصبية والملك. وذلك أن بني إسرائيل وبذهاب عصبيتهم وملكهم تَشَتَّتوا في الأرض، وجماعتهم انتشرت في الآفاق، واستوى الضابط منهم وغير الضابط والعالم والجاهل ولم يكن وازع يحفظ لهم ذلك لذهاب القدرة بذهاب الملك فتطرق من أجل ذلك إلى صحف التوراة في الغالب تبديل وتحريف»^(٢)، ويرفض ابن خلدون الأخبار التي تتحدث عن فترة سيدنا آدم عليه السلام ويعتبرها ضعيفة منروكة وأنه ليس لدينا أخبار آدم وذريته " إلا ما وقع في المصحف"^(٣).

كما أن أخبار القرون الماضية لسيدنا نوح عليه السلام «يتمتع اطلاعنا عليها لنطاول الأحقاب ودروسها، إلا ما يقصه علينا الكتاب ويؤثر عن الأنبياء بوحى الله إليهم وما سوى ذلك من الأخبار الأزلية فنقطع الإسناد ولذلك كان المعتمد عند الإثبات في أخبارهم ما تنطق به آية القرآن في قصص الأنبياء الأقدمين، أو ما ينقله زعماء المفسرين في تفسيرها من أخبارهم وذكر دولهم وحروبهم... وما سوى ذلك من حطام المفسرين وأساطير القصص وكتب بدء الخليقة فلا نعول على شيء منه، وإن وجد لمشاهير العلماء تأليف مثل كتاب الياقوتية للطبري والبدء للكسائي، فإنما نحوا فيها منحى الفصاح، وجروا على أساليبهم، ولم يلتزموا في الصحة ولا ضمنوا لنا الوثوق بها، فلا ينبغي التعويل عليها وتترك شأنها»^(٤).

هذا النص الواضح والقوي يبين مدى رفض ابن خلدون للخرافات والأساطير وما لا يقبله العقل وما لا يتطابق مع قوانين العمران والاجتماع الإنساني، وهو هنا، يوضح الاعتماد

(١) (ن، م)، ص ٩.

(٢) ابن خلدون، العبر، ج ٢، ص ٩.

(٣) (ن، م)، ص ٨.

(٤) (ن، م)، ص ٢٤.

على القرآن الكريم كمصدر للأخبار، ويهتم بما نقله زعماء المفسرين، ويرفض ما يسميه حطام المفسرين، ويصدر الحكم النهائي على بعض المؤلفات التي تزخر بالأساطير والخرافات وذلك بتجاهلها وإهمالها.

ويعيد ابن خلدون التأكيد على تفسيره الذي ذكره في المقدمة، عند حديثه عن أخطاء ومغالط المؤرخين، وذلك عند حديثه عن أخبار إرم ذات العماد، ويؤكد أن «الصحيح أنه ليس هناك مدينة اسمها إرم وإنما هذا من خرافات القصاص، وإنما ينقله ضعفاء المفسرين وإرم المذكورة في قوله تعالى (إرم ذات العماد) القبيلة لا البلد»، كما يتوسع مرة أخرى ينقد الروايات والأخبار التي تتحدث عن ضخامة أجسام الناس قديما، وذلك عند حديثه عن قوم عاد وثمود والطبقة الأولى من العرب ويستشهد هنا بمساكنهم وأدواتهم وقد سبق له أن ناقش الأمر في المقدمة، وذلك بقوله: «ويشهد ذلك ببطلان ما يذهب إليه القصاص، ووقع مثله للمسعودي، من أن أهل تلك الأجيال كانت أجسامهم مفرطة في الطول والعظم، وهذه البيوت المشاهدة المنسوبة إليهم بكلام الصادق صلوات الله عليه يشهد بأنهم في طولهم وعظم حجراتهم مثلنا سواء»^(١).

ويرفض رواية الجرجاني من أن قوم ثمود بنوا ألفاً وسبعمائة مدينة ويعلق عليها بقوله: «وفي هذا ما فيه»^(٢)، ويصف خبراً يشير إلى أن بقايا قوم ثمود هم أهل الرس بقوله: «وليس ذلك بصحيح» «وهو مردود»^(٣)، وعند حديثه عن التيه لبني إسرائيل يؤكد ابن خلدون أن الأعداد التي ذكرها المسعودي والتي تجعلهم ستمائة ألف من ابن عشرين وما فوق، يُذكر القارئ أنه قد ناقش هذا الخبر في الكتاب الأول وما فيه من مبالغة وتهويل وذلك بقوله: «وقد

(١) ابن خلدون، العبر، ج ٢، ص ٢٨.

(٢) (ن، م)، ص ٢٩.

(٣) (ن، م)، ص ٢٩.

ذكرنا ما في هذا العدد من الوهم والغلو في مقدمة الكتاب، فلا نطول به، ووقوعه في نص التوراة لا يقضي بتحقيق هذا العدد، لأن المقام للمبالغة فلا تكون أعددته نصوصاً^(١)، ويرفض ابن خلدون روايات من يصفهم «ببعض من لا تحقيق عنده»^(٢) بأن يوسف عليه السلام استقل في النهاية بملك مصر، ويوضح وقوع القائلين بها بالوهم في تفسيرهم لبعض الآيات القرآنية التي تحدثت عن يوسف عليه السلام ويُفسر الأمر ويخضعه لنظريته في العصبية وذلك بقوله: «فالأمر الطبيعي من الشوكة والفظامة له يدفع أن يكون حصل ملك، لأنه إنما كان في تلك الدولة قبل أن يأتي إليه إخوته منفرداً لا يملك إلا نفسه، ولا يأتي الملك في هذا الحال، وقد تقدم ذلك في مقدمة الكتاب»^(٣).

وفي نقاشه للروايات التي تتحدث عن بناء سد مأرب فإنه يرفض الروايات التي تنسب الأمر إلى ملك واحد ويُرجح الروايات التي تنسب الأمر لأكثر من ملك ويعتبرها «الأليق و الأصوب»، ويُفسر سبب ترجيحه لتلك الرواية «لأن المباني العظيمة والهيكل الشامخة لا يستقل بها الواحد كما قدّمنا في الكتاب الأول»^(٤).

وفي نص عميق ومركز يبين ابن خلدون المنهج الذي سيتبعه في تناول أخبار ملوك التبابعة، وذلك لكثرة الروايات وتعددتها واختلافها في تناول هذه الحقبة وكثرة الخرافات المندرجة فيها، لذا يؤكد وبإصرار هنا على أنه سيُطبق منهجه في التعامل مع هذه الروايات وذلك بقوله: «فلنأت بما صحّ منها متحرّياً جُهد الاستطاعة عن طموس من الفكر واقتفاء التقاليد المرجوع

(١) ابن خلدون، العبر، ج ٢، ص ٤٨.

(٢) (ن، م)، ص ٤٨.

(٣) (ن، م)، ص ٤٩.

(٤) (ن، م)، ص ٥٨.

إليها، والأصول المعتمد على نقلها وعدم الوقوف على أخبارهم مُدَوَّنة في كتاب واحد»^(١)، ولنجد بعد ذلك أن ابن خلدون وفي صفحة واحد وعلى سبيل المثال يشير إلى عدد من الكتب والمؤرخين في تناوله لبداية عهد التبابعة ومن ذلك: قال السهيلي...، وقال صاحب المحكم...، وقال الزمخشري...، وقال المسعودي...، وقال ابن حزم...، وعند ابن الكلبي وقال ابن هشام، ثم يُظهر الشك في مُجمل ما قالوا ويخضعه لقوانين في العمران والاجتماع وذلك بقوله: «وليس يتحقق في هذه الأنساب كلها أنها للصلب، فإن الأمد طويلة والأحقاب بعيدة، وقد يكون بين اثنين منهما عدد من الآباء وقد يكون ملصقاً به»^(٢).

وبعد أن اختتم ابن خلدون حديثه عن حمير وملوكهم باليمن من العرب، يشير إلى أهمية تناول أخبار الأمم المعاصرة للعرب والمجاورة لهم وذلك لتوضيح حال هذا الجيل من العرب بالنسبة لغيرهم من الأمم، ويرى أنه بذلك يلتزم بما شرطه في المقدمة عند حديثه عن مخطط كتابه في التاريخ، واختياره للأمم التي سيتناولها فيه وأسس هذا الاختيار، وذلك بقوله: «ولما انقضى الكلام في أخبار حمير وملوكهم باليمن من العرب، استدعى الكلام ذكر معاصريهم من العجم على شرط كتابنا لنستوعب أخبار الخليقة، ونميز حال هذا الجيل العربي من جميع جهاته»^(٣).

ويعلق ابن خلدون على الرواية التي تشير إلى أن الناس أجمعين كانوا على لغة واحدة، فباتوا عليها، ثم أصبحوا وقد افترقت لغاتهم، بأنه «قول بعيد في العادة، إلا أن يكون من خوارق الأنبياء فهو معجزة حينئذ ولم ينقلوه كذلك»^(٤).

(١) ابن خلدون، العبر، ج ٢، ص ٥٨.

(٢) (ن، م)، ص ٦٠.

(٣) (ن، م)، ص ٧٨.

(٤) (ن، م)، ص ٧٩.

ويرفض ابن خلدون الروايات المتداولة في بعض كتب التاريخ وعند المسعودي والتي تشير إلى عدد من ملوك السريانيين وأن أول من اتخذ الخمر منهم فلان وأول من لعب بالصقور فلان وأول من لعب بالشطرنج فلان ويعتبر أنها روايات باطلة وغير صحيحة ويصفها بقوله: «مزاعم كلها بعيدة عن الصحة إنما وجهه أن السريانيين لما كانوا أقدم في الخليقة نسب إليهم كل قديم من الأشياء أو طبيعي كالخط واللغة والسحر»^(١).

في بداية حديث ابن خلدون عن عمارة بيت المقدس بعد الخراب الأول وما كان لبني إسرائيل فيها من الملك في الدولتين لبني حشمناي وبني هيرودوس إلى حين الخراب الثاني والجلوة الكبرى كما يسميها، فإنه يبدي الشك في الأخبار الواردة عن تلك المرحلة من التاريخ لأنه «لم يكتب فيها أحد من الأئمة» كما أنه لم يقف «في كتب التواريخ مع كثرتها واتساعها على ما يلم بشيء من ذلك»، ويشير إلى عثره على كتاب في مصر يغطي أحداث تلك المرحلة ويدعى مؤلفه يوسف بن كريون، وأنه قد استخدم الأخبار الواردة بذلك الكتاب ولخصها وأخذ منها ويوضح للقارئ أنه لم يجد غيرها ليقارنها بها أو يدققها ويشير لذلك بقوله: «ولخصتها كما وجدتها فيه لأنني لم أقف على شيء فيها لسواء»^(٢)، وهو هنا ينبه لذلك حتى ينبه إلى ضرورة مراعاة تعدد المصادر للخبر لنتم المقارنة والمقايسة، فهو كثيراً وعند الأخبار التي فيها جدل وغموض يشير إلى العديد من الآراء حول الخبر الواحد، ثم يقدم رأيه النقدي وما يرجحه من تلك الآراء بقوله، قال هروشيوش... وقال ابن العبيد... ابن الكلبي... وقال الطبري... والأصح هو^(٣) وفي حديث عن حكام بني إسرائيل بعد يوشع، يشير إلى المنهج الذي اتبعه في تناول أخبار هذه المرحلة بقوله: «وأنا الآن أذكر ما كان من الحكام على التتابع

(١) ابن خلدون، العبر، ج ٢، ص ٨١.

(٢) (ن، م) ٤، ص ١٣٠.

(٣) (ن، م) ٤، ص ١٠١.

معتمداً على الصحيح منه، على ما وقع في كتاب الطبري والمسعودي ومقابلاً به ما نقله صاحب حماة من بني أيوب في تاريخه عن سفر الحكام والملوك من الإسرائيليات. وما نقله أيضاً هروشيوش مؤرخ الروم في كتابه^(١)، فابن خلدون يستقي أخباره هنا من أربعة مصادر، ولا يكفي بذلك بل يشير إلى تحريه الصحيح منها، فمصطلح الصحيح هنا، يشير إلى مراعاته لقواعد منهجه التاريخي والعمران في قبول الأخبار أو رفضها.

وفي خبر يتعلق بالقبط في مصر والحديث عن أحد الفراعنة يشير بشكل مباشر وصريح إلى المقدمة وقوانين العمران والاجتماع وذلك بقوله: «وأهل الأثر يقولون أنه الوليد بن مصعب وأنه كان نجاراً تقلب حاله إلى عرافة الحرس، ثم تطور إلى الوزارة ثم إلى الاستبداد وهذا بعيد لما قَدَمناه في الكتاب الأول»^(٢).

ثم يشير إلى رفضه الأخذ برواية للمسعودي فيها تعداد لأسماء بعض ملوك القبط وذلك بقوله: «ثم عَدَّ ملوكاً بأسماء أعجمية بعيدة عن الضبط لعجمتها، وفساد الأصول التي بين أيدينا من كتبه»^(٣)، وهو هنا يُظهر دقة وحذراً في الأخذ بأسماء ملوك اختلط عليه الأمر بها، ويُظهر الحذر ذاته عند حديثه عن ملوك بابل وذلك بقوله: «اسمان أعجميان لا وثوق لنا بضبطهما»^(٤)، ويُفسر ابن خلدون السبب في الخلاف على ضبط الأسماء بأنه يعود إلى الاختلاف «في مخارج الحروف فإن هذه الأسماء إنما أخذها العرب من أهل التوراة، ومخارج الحروف في لغتهم غير مخارجها في لغة العرب»^(٥).

(١) ابن خلدون، المعبر، ج ٢، ص ١٠١.

(٢) (ن، م) ، ص ٨٦.

(٣) (ن، م) ، ص ٨٥.

(٤) (ن، م) ، ص ٨٢.

(٥) (ن، م) ، ص ٨.

كما يرفض العديد من الأسماء وبشكك بها ولا ينقلها وذلك لأنها «أسماء أعجمية لا عهدة علينا في نقلها لعجميتها وانقطاع الرواية في الأصول التي نقلت منها»^(١) وذلك عند حديثه عن العديد من الروايات المتعلقة بتاريخ الفرس.

وفي بداية حديثه عن عيسى بن مريم عليه السلام، ينتقد رواية لابن إسحاق تتعلق بتسلسل النسب، وذلك بقوله: «ونسبه ابن إسحاق إلى أمون بن منشأ الخامس عشر من ملوك بيت المقدس من لدن سليمان أبيهم، وقال فيه عمران بن ياشم بن أمون، وهذا بعيد لأن الزمان بين عمون وعمران أبعد من أن يكون بينهما أب واحد، فإن أمون كان قبيل الخراب الأول وعمران كان في دولة هيردوس قبيل الخراب الثاني وبينهما قريب من أربعمئة سنة»^(٢). ويبدى ابن خلدون شكاً كبيراً في الأخبار الواردة عن الفرس قبل الدولتين الكينية والساسانية ويصفها بأنها أخبار «بعيدة ومتعارضة»^(٣).

ويرفض الرواية التي يذكرها علماء الفرس ونسابتهم في أصل الفرس، وينسبون أنفسهم فيها إلى كيومرث، ولا يرفعون نسبه إلى ما فوقه، «ومعنى هذا الاسم عندهم ابن الطين وهو عندهم أول ابن الطين، وهو عندهم أول النسب» ويعتبر أن «هذا رأيهم»^(٤) ولا يلتفت إليه. وفي حديثه عن أحد ملوك الفرس ويدعى سابور، يشير إلى رواية تنقلها بعض الإخباريين من أن سابور دخل بلاد الروم متكرراً وعثر عليه، فأخذ وحبس في جلد ثور، وزحف ملك الروم بعساكره إلى جنديسابور، فحاصرها، وإن سابور هرب من حبسه ودخل جنديسابور المدينة، ثم خرج إلى الروم فهزمهم وأسر ملكهم قيصر، وأخذ بهجارة ما خرب من بلاده، ونقل التراب

(١) ابن خلدون، العبر، ج ٢، ص ١٨٧.

(٢) (ن، م)، ص ١٦٤.

(٣) (ن، م)، ص ١٧٦.

(٤) (ن، م)، ص ١٧٧.

والغروس إليها، ثم قطع أنفه وبعث به على حمار إلى قومه، ولكن ابن خلدون ينتقد بشدة هذه الرواية ويعتبرها بعد أن أخضعها للعقل وللقوانين العمرانية بأنها «قصة واهية تشهد العادة بكنيتها»^(١) «وأنها حكاية مستحيلة وكلها أحاديث خرافة»^(٢).

وفي حديثه عن أحد ملوك القياصرة اللطينيين، يوضح منهجه في المقارنة والنقد بين الروايات والأخبار ومن ذلك قوله «ويظهر أن هذا الملك الذي سماه ابن العميد ديتلاديانوس هو الذي سماه هروشيوش ديوقاريان، والخبر من بعد ذلك متشابه، والأسماء مختلفة، ولا يخفى عليك وضع كل اسم في مكانه من الآخر»^(٣).

ويرفض الرواية التي تنسب النصرانية إلى نصران ويعتبر أن هذا «الدين سمي دين النصرانية نسبة إلى ناصرة، القرية التي كان فيها مسكن عيسى عليه السلام... وأما نسبه إلى نصران فهو من أبنية المبالغة، ومعناه أن هذا الدين في غير أهل عصابة، فهو دين من ينصره من أتباعه»^(٤).

ويعلق ابن خلدون على نهاية دولة الروم على يد العرب المسلمين بقوله: «وضعف أمر الروم وملكهم بعد الانتهاء إلى غايته شأن كل دولة»^(٥)، إشارة إلى نظريته حول إعمار الدول وحتمية سقوطها في النهاية بعد أن تشيخ وتدب فيها عوامل الضعف.

وفي التمهيد الذي يفتتح به ابن خلدون حديثه عن الطبقة الثالثة من العرب، يُقدم نصاً يُشبه نصوص المقدمة، من حيث تفسيره لعوامل قوة وصعود الدول ثم ضعفها وسقوطها ويُطبق نظريته هنا في نشوء وسقوط الدولة على هذه الطبقة من العرب ومن ذلك قوله: «هذه الأمة

(١) ابن خلدون، العبر، ج ٢، ص ٢٠٠.

(٢) (ن، م) ، ص ٢٤١.

(٣) (ن، م) ، ص ٢٤٢.

(٤) (ن، م) ، ص ٢٤٣.

(٥) (ن، م) ، ص ٢٧٠.

من العرب البادية أهل الخيام الذين لا أغلاق لهم لم يزلوا من أعظم أمم العالم وأكثر أجيال الخليقة، يكتزون الأمم تارة وينتهي إليهم العز والغلبة بالكثرة فيظفرون بالملك يغلبون على الأقاليم والمدن والأمصار، ثم يهلكهم الترفه والتنعيم ويغلبون عليهم ويقتلون ويرجعون إلى باديتهم، وقد هلك المتصدرون منهم للرياسة بما باشروه من الترف ونضارة العيش»^(١).

ويبيد ابن خلدون الشك في تسلسل الآباء للعرب بين عدنان وسيدنا إسماعيل، وذلك عند حديثه عن أنساب العرب ويشير لذلك بقوله: «أعلم أن جميع العرب يرجعون إلى ثلاثة أنساب، وهي عدنان وقحطان وقضاعة، فأما عدنان فهو من ولد إسماعيل بالاتفاق، إلا ذكر الآباء الذي بينه وبين إسماعيل فليس فيه شيء يرجع إلى يقينه»^(٢).

وهو بذلك يرفض الروايات التي درج المؤرخون والنسابة على ذكرها في تعداد أسماء متسلسلة تعيد بعض القبائل إلى أحقاب زمنية بعيدة، ويعتبرها واهية ولا تستند إلى معلومات يقينية، وذلك لأن «النسب البعيد يحيل الظنون ولا يرجع فيه إلى يقين»^(٣).

كما ينتقد الروايات التي تتحدث عن أنساب التبابعة ويعتبر أنها تحتوي على «تخليط واختلاف، ولا يصح منها ومن أخبارهم إلا القليل»^(٤)، وعندما تزدحم الروايات وتتضارب حول قضية ما، فإن ابن خلدون يلجأ إلى الحجاج والمقابلة بين الأخبار ومن ثم الترجيح إلى الأقرب للصحة ومن ذلك قوله: «قد تقدم أنفاً ذكر الخلاف الذي في قضاعة هل هم لحمير أو لعدنان، ونقلنا الحجاج لكلا المذهبين وأتينا بذكر أنسابهم نالية حمير ترجيحاً للقول بأنهم منهم...»^(٥).

(١) ابن خلدون، المعبر، ج ٢، ص ٢٨٢.

(٢) (ن، م) ، ص ٢٨١.

(٣) (ن، م) ، ص ٢٨١.

(٤) (ن، م) ، ص ٢٨٤.

(٥) (ن، م) ، ص ٢٨٦.

ويُفسر ابن خلدون خراب سد مأرب، بتقلص مُلك حمير والتحلال نظام ملكهم ودولتهم «وتغلب بادية كهلان على أرض سبأ وانطلقت عليها الأيدي بالعبث والفساد وذهب الحفظة القائمون بأمر السد»^(١).

وينتقد ابن خلدون الرواية القائلة بأن سعد بن عباد، الذي رشح نفسه للخلافة في السقيفة عن الأنصار، ولما تم الأمر لأبي بكر، تخلف عن البيعة ولحق بالشام، قد قتله الجن واعتبرها من خرافات العامة^(٢)، حتى أنهم ينشدون شعر للجن في ذلك.

ويرفض ابن خلدون الرواية التي تتحدث عن الاحتكام إلى أفعى نجران بين أبناء نزار بن معد من أجداد العرب باختلاف حول ميراث والدهم، وتهكم ابن خلدون على الرواية بقوله: «وذلك في قصة معروفة ليست من غرض الكتاب»^(٣)، أي أن الأمر لا يستحق حتى النقاش حوله.

ويقدم ابن خلدون تفسيراً مغايراً للسائد بين المؤرخين حول مسألة أن هاشم بن عبد مناف هو أول من سنّ الرحلتين في الشنأ والصيف للعرب ومنهم ابن إسحاق، واعتبر ذلك غير صحيح لأن «الرحلتين من عوائد العرب في كل جيل لمراعي إيلهم ومصالحهم لأن معاشهم فيها»^(٤).

وعند بدء ابن خلدون بالحديث عن أمر النبوة والهجرة، فإنه ينبه إلى أمر هام جداً، وينفذ إلى باطن التاريخ، وعمله وأسبابه، ويبين أن أرهاصات تحول موازين القوة والمجد إلى العرب قد بدأت بالظهور وبدأت تنبض قبيل الإسلام وظهور سيدنا محمد عليه الصلاة والسلام، فبعد أن وصفهم في البداية بأنهم «أهل بغي وإلحاد، وقطع للأرحام، وتنافس في الردى، وإعراض عن

(١) ابن خلدون، العبر، ج ٢، ص ٢٩٣.

(٢) (ن، م)، ص ٣٤١.

(٣) (ن، م)، ص ٣٤٥.

(٤) (ن، م)، ص ٣٨٦.

ذكر الله، فكانت عبادتهم الأوثان والحجرة، وأكلهم العقارب والخنافس والحيات والجعلان»^(١)، عاد ونبه إلى أنه عندما تأذن الله بظهورهم مهد الأسباب لذلك وتبدت تباشير الصباح في أمرهم فكان لهم من العز والظهور قبل المبعث ما كان، ويقدم ابن خلدون النصر الذي حققه العرب على الفرس في يوم حليمة، كدليل على بداية التحول، واعتبر أن «خلال الخبر انتقلت من العجم ورجالات فارس فصارت أغلب في العرب، حتى كان الواحد منهم همه بخالاه وشرفه وغلب الشر والسفسفة على أهل دول العجم... وتتافست العرب في الخلال، وتنازعوا في المجد والشرف.....» وكان حظ قريش من ذلك أوفر على نسبة حظهم من مبعثه، وعلى ما كانوا ينتحلونه من هدى آبائهم»^(٢) ويقدم ابن خلدون دليلا آخر على تفسيره ذلك حلف الفضول والذي تعاهدوا فيه ألا يظلم أحد بمكة إلا نصره، كما يشير إلى ظهور بوادر للتمرد على عبادة الأوثان ورفضها وأشار إلى اجتماع مجموعة من أهل مكة وتباحثهم وتلاومهم في عبادة الأحجار والأوثان وأنهم «تواصوا بالنفر في البلدان بالتماس الحنيفية، دين إبراهيم نبيهم»^(٣).

وعند حديثه عن عمرة الحديبية يشير إلى صلح الحديبية، وأن النبي عليه الصلاة والسلام قد كتب بيده بعض كلمات الوثيقة ويدافع ابن خلدون عن هذه الرواية بقوله: «ولا يقع في ذهنك من أمر هذه الكتابة ريب، فإنها قد ثبتت في الصحيح، وما يعترض في الوهم من أن كتابته قاذحة في المعجزة فهو باطل، لأن هذه الكتابة إذا وقعت عن غير معرفة بأوضاع

(١) ابن خلدون، العير، ج ٢، ص ٣٩٢.

(٢) (ن، م) ٤، ص ٣٩٢.

(٣) (ن، م) ٤، ص ٣٩٤.

الحروف ولا قوانين الخط وأشكلها بقيت الأمية على ما كانت عليه، وكانت هذه الكتابة الخاصة من إحدى المعجزات»^(١).

وفي ختام حديثه عن فترة الخلفاء الراشدين، وبعد أن اختتم حديثه عن انتقال الأمر إلى معاوية بن أبي سفيان وبيعة الحسن له، يوضح ابن خلدون أنه اعتمد في موضوع الخلافات التي دارت بين الصحابة بعد مقتل عثمان على كتاب الطبري لأنه «أوثق ما رأيته في ذلك وأبعد من المطاعن عن الشبه في كبار الأمة وخيارهم وعدولهم من الصحابة رضي الله عنهم والتابعين، فكثيراً ما يوجد في كلام المؤرخين أخبار فيها مطاعن وشبه في حقهم أكثرها من أهل الأهواء، فلا ينبغي أن تسود بها العيون، واتبعتها بمفردات من غير كتاب الطبري بعد أن تخيرت الصحيح جهد الطاقة وإذا ذكرت شيئاً في الأغلب نسبته إلى قائله»^(٢).

وهو هنا يلتزم بالرواية التوفيقية لأحداث الفتنة بعيداً عن تعدد الأهواء والمطاعن ويعتمد على رواية الطبري لما فيها من توازن واعتدال وهو بذلك يبتعد عن التشيعات للآراء والمذاهب كما طالب بها في مقدمته، ويقدم تفسيراً للفتنة زمن عثمان وأسبابها وعللها ويرى أنه «لما استكمل الفتح واستكمل للملة الملك ونزل العرب بالأمصار.... وكان المختصون بصحابة الرسول عليه الصلاة والسلام والافتداء بهديه وأدبه المهاجرين والأنصار من قريش وأهل الحجاز، ومن ظفر بمثل ذلك من غيرهم، وأما سائر العرب، فلم يكونوا من تلك الصحبة بمكان إلا قليلاً منهم وكان لهم في الفتوحات قدم، فكانوا يرون ذلك لأنفسهم مع ما يدين به فضلاؤهم من تفضيل أهل السابقة من الصحابة ومعرفة حقهم، وما كانوا فيه من الذهول والدهش لأمر النبوة وتردد الوحي وتنزل الملائكة، فلما انحسر ذلك العباب، وتوسى الحال بعض الشيء، وذل

(١) ابن خلدون، العير، ج ٢، ص ٤٣٣.

(٢) (ن، م) ٤، ص ٦٢٠.

العدو واستفحل الملك كانت عروق الجاهلية تنبض ووجدوا الرياسة عليهم للمهاجرين والأنصار من قريش وسواهم، فأنفت نفوسهم منه، ووافق أيام عثمان، فكانوا يظهرون الطعن في ولاته بالأمصار والمواخذه لهم باللحظات والخطرات والاستبطاء عليهم في الطاعات والتجني بسؤال الاستبدال منهم والعزل، ويفيضون في النكير على عثمان^(١).

فالفتنة الكبرى لها أسباب اقتصادية وصراع على النفوذ إضافة إلى الأسباب النفسية والعصبية، ونبض عروق الجاهلية وأفكارها من التعصب للقبيلة والأنفة من الانقياد وما يتبع ذلك من أفعال فالنصر تحقق وبدأ التنافس على المكاسب وهذا من طبائع الملك.

ويقف ابن خلدون موقف دفاعي واضح عن معاوية بن أبي سفيان وبنه إلى أنه كان ينبغي أن تُصنف فترته ضمن فترة الخلفاء الراشدين، ويرفض الحديث القائل بأن الخلافة بعدي ثلاثون سنة، ويعتبره لم يصح، أما المسرعات التي يقدمها لهذا الموقف وهذا التفسير للأحداث، فهو ينبني على نظريته في العصبية، وفاعليتها في أحداث التاريخ ويرى أن الخلافة في عهد معاوية كانت مغالبة «لأجل ما قدمناه من العصبية التي حدثت لعصره، وأما قبل ذلك فكان اختياراً واجتماعاً، فميزوا بين الحالتين فكان معاوية أول خلفاء المغالبة والعصبية».

واعتبر أن الغلبة والقهر بالعصبية والشوكة لا ينافي الخلافة ولا النبوة، ويستشهد لذلك بسليمان ابن داود وأبوه عليهم السلام، فقد كانا نبيين وملكين، ويرى بأن أمر الملك ساقه إلى معاوية «أمر العصبية بطبعها»^(٢)، ويفتح ابن خلدون حديثه عن دولة بني أمية، بتحليل يستند على نظريته حول العصبية، وكيف أدت إلى انتقال الحكم إلى بني أمية، وهو يعتبر أن لبني عبد مناف مكانة هامة في قريش قبل الإسلام بسبب العدد والشرف والكل يعترف لهم بذلك «وكان

(١) ابن خلدون، العبر، ج ٢، ص ٥٦١

(٢) (ن، م)، ص ٦٢١.

فخذاهم بنو أمية وبنو هاشم حياً جميعاً ينتمون لعبد مناف وينسبون إليه، وقريش تعرف ذلك وتسال لهم الرياسة عليهم، إلا أن بني أمية كانوا أكثر عدداً من بني هاشم ولوفر رجالاً، والعزّة إنما هي بالكثرة»^(١) «ولما جاء الإسلام دهش الناس لما وقع من أمر النبوة والوحي وتنزل الملائكة. وما وقع من خوارق الأمور، ونسي الناس أمر العصبية مسلمهم وكافرهم... ولذلك لما افترق أمر بني أمية وبني هاشم بالإسلام، إنما كان ذلك الافتراق بحصار بني هاشم في الشعب لا غير»^(٢).

ويشير ابن خلدون إلى عامل هام في تغير موازين القوة بين بني هاشم وبني أمية، وهو وفاة أو استشهاد العديد من رجال بني هاشم في دفاعهم عن الدعوة وهجرة معظمهم إلى المدينة وبالتالي خلا الجو في مكة لبني أمية، وحسب تعبيره «استغلظت رياسة بني أمية في قريش»^(٣) كما هلك العديد من زعماء مكة في بدر، فاستغل أبو سفيان بشرف بني أمية والتقدم في قريش. ثم يفسر ابن خلدون خسارة علي أمام معاوية، على الرغم من أن عساكر علي كانت أكثر عدداً من عساكر معاوية، ولكن هناك سبب أساسي أهم وهو أحد تجليات العصبية وطبائعها، فعلى الرغم من مكانة علي من الخلافة وفضله الذي يفوق به معاوية ونفوق جيشه من حيث العدد، إلا أن الطرف الآخر والمتمثل بمعاوية وعساكره كانوا أكثر تماسكاً وانسجاماً إذ أن جيش علي يتكون من «سائر القبائل من ربيعة ويمن وغيرهم، وجموع معاوية إنما هي جند الشام من قريش شوكة مضر وبأسهم، نزلوا بثغور الشام منذ الفتح فكانت عصبية أشد وأمضى شوكة»^(٤) كما يشير ابن خلدون إلى عامل آخر مهم أضعف من إمكانات علي وهو

(١) ابن خلدون، العبر، ج ٣، ص ٣.

(٢) (ن، م)، ص ٤.

(٣) (ن، م)، ص ٤.

(٤) ابن خلدون، العبر، ج ٣، ص ٤.

الخوارج، الذين كما يصفهم كسروا من جناح علي وأصبحوا عامل خطر شديد عليه، وأدت مواجهاته العسكرية معهم إلى إضعاف تماسك عساكره وإشاعة البلبلة بينهم، فانشغل بهم، عن معاوية، ثم بعد استشهاده علي، انفقت الجماعة على معاوية «عندما نسي الناس شأن النبوة والخوارج ورجعوا إلى أمر العصبية والتغالب وتعين بنو أمية للغلب على مضر وسائر العرب ومعاوية يومئذ كبيرهم»^(١)، كما ينسب ابن خلدون إلى عامل آخر وهو يرتبط بالصفات الشخصية لمعاوية وتمكنه من أساليب السياسة أو كما يسميها بضاعة السياسة «والتي لم يكن أحد من قرمه أوفر فيها منه يداً من أهل الترشيح»^(٢).

يشير ابن خلدون في فقرة هامة إلى الانقسام الذي أصاب دولة الإسلام بعد سقوط الدولة الأموية وقيام الدولة العباسية، وهروب قسم من بني أمية إلى الأندلس وتأسيس دولة هناك وبالتالي «انقسمت لذلك دولة الإسلام بدولتين لاقتراق عصبية العرب»^(٣) وتبع هذا الانقسام سلسلة من الانقسامات الأخرى فظهرت العديد من الدول «وانقسمت دولة الإسلام بذلك دولاً متفرقة»^(٤).

ويرفض ابن خلدون الرواية التي ذكرها مسكويه في كتابه تجارب الأمم والتي تعيد نسب مؤسسي دولة بني بويه إلى يزجرجد بن شهريار، كما يرفض الرواية التي ذكرها ابن ماكولا وتعيد نسبهم إلى بهرامجور بن يزجرجد، وهو يرى أنه نسب مدخول وحجته في ذلك،

(١) ابن خلدون، العبر، ج ٣، ص ٥.

(٢) (ن، م)، ص ٥.

(٣) (ن، م)، ص ٢٠٨٥.

(٤) (ن، م)، ص ٢٠٩.

قوانين قيام الدول، فهو يرى أن «أن الرياسة على قوم لا تكون في غير أهل بلدهم»^(١) ويفسر ابن خلدون علة وأسباب وضع هذا النسب المزيف بقوله: «والحق أن هذا النسب مصنوع تقرب إليهم به من لا يعرف طبائع الأنساب في الوجود ولو كان نسبهم ذا خلل في الديلم لم تكن لهم تلك الرياسة عليهم وإن كانت الأنساب قد تتغير وتخفى وتنقل من شعب إلى شعب ومن قوم إلى قوم، فإنما بطول الأعصار وتنقل الأجيال واندراس الأزمان والأحقاب، وأما هؤلاء فلم يكن بينهم وبين يزدجرد وانقطاع الملك من الفرس إلا ثلاثمائة سنة، فيها سبعة أجيال أو ثمانية أجيال ميزت فيها أنسابهم واحصيت أعقابهم، فكيف يدرك مثل هذه الأنساب الخفاء في مثل هذه الأعصار، وإن قلنا كان نسبهم إلى الفرس ظاهراً منع ذلك من رياستهم على الديلم فلا شك في هذه التقادير في ضعة هذا النسب»^(٢).

وعند حديثه عن الخلفاء المعاصرين لدولة بني بويه فإنه يشير إلى حالة الضعف التي وصلت إليها الخلافة وحالة الاستبداد التي وصلت إليها دولة بني بويه على الخلافة، وانفصلت معظم أجزاء الخلافة عنها ولم يبق للخلفاء إلا بغداد ونواحيها ما بين دجلة و الفرات وأمرؤهم مع ذلك مستبدون عليهم.. «وكانت الخلافة حاصلة للعباسي المنصوب لفظاً المسلوب معنى»^(٣)، فالسيطرة والتحكم لصاحب العصبية، أما منصب الخلافة فقد جرد من قوته وتحول إلى شكل بلا مضمون.

ويعلق ابن خلدون على وفاة الخليفة العباسي الناصر، بقوله «ويقال إنه الذي أطمع التتر بملك العراق لما كانت بينه وبين خوارزم شاه من الفتنة، وكان مع ذلك كثيراً ما يشتغل برمي البندق واللعب بالحمام المناسيب ويلبس سراويل الفتوة شأن العيارين من أهل بغداد،

(١) ابن خلدون، العبر، ج ٣، ص ٤٨٢.

(٢) (ن، م) ٤، ص ٢٠٩.

(٣) (ن، م) ٤، ص ٥١٤.

وكان له فيها سند إلى زعمائها يفتّصه على من يلبسه إياها، وكان ذلك كله دليلاً على هزم الدولة وذهاب الملك عن أهلها بذهاب ملاكها منهم»^(١).

ويرسم ابن خلدون مشهداً مروّعاً لسقوط بغداد بيد التتار، فالعصبية ضعيفة، والهرم أصاب الدولة، والفتن مشتعلة بين السنة والشعبة والحنابلة وسائر أهل المذهب وبين العيارين والدعار والمفسدين، والأوضاع الاقتصادية غير مستقرة، وخيانة وزير المستعصم ابن العلقمي الرافضي، كما وصفه ابن خلدون، كلها عوامل اجتمعت وأدت إلى الكارثة إذ «نزل هولاءكو بغداد، وخرج إليه الوزير مؤيد الدين بن العلقمي فاستأمن لنفسه ورجع بالأمان إلى المستعصم، وأنه يبقيه على خلافته كما فعل بملك بلاد الروم، فخرج المستعصم ومعه الفقهاء والأعيان فقبض عليه لوقته، وقتل جميع من كان معه ثم قتل المستعصم شذخاً بالعمد ووطأ بالأقدام لتجافيه بزعمه عن دماء أهل البيت، وذلك سنة ست وخمسين، وركب إلى بغداد فاستباحها واتصل العبيث بها أياماً، وخرج النساء والصبيان وعلى رؤوسهم المصاحف والألواح فداستهم العساكر وماتوا أجمعين، واستولوا من قصور الخلافة وذخائرها على ما لا يبلغه الوصف ولا يحصره الضبط والعدّ، وألقيت كتب العلم التي كانت بخزائنهم جميعاً في دجلة، وكانت شيئاً لا يعبر عنه مقابلة في زعمهم بما فعله المسلمون لأول الفتح في كتب الفرس وعلومهم» ويعلق ابن خلدون على نهاية المشهد بقوله: «وانقرض أمر الخلافة الإسلامية لبني العباس في بغداد، وأعاد لها ملوك الترك رسماً جديداً في خلفاء نصبوهم هنالك من أعقاب الخلفاء الأولين... والله وارث الأرض ومن عليها وهو خير الوارثين»^(٢).

(١) ابن خلدون، العبر، ج ٣، ص ٦٤٩.

(٢) (ن، م)، ص ٦٥٢.

أما دعوة صاحب الزنج الذي ادعى النسب العلوي فيرى ابن خلدون أن «هذه الدعوة فيها اضطراب منذ أولها فلم يتم لصاحبها دولة»^(١) وقد اعتبر النسب الذي ادعاه هو نسب مزيف وغير صحيح وساق الأدلة على ذلك، بعد أن استشهد كذلك برأي المسعودي وابن حزم في الأمر، ويرى ابن خلدون أنه «ولأجل انتحاله هذا النسب وبطلانه في دعاويه فسد أمره فقتل ولم تقم له دولة بعد أن فعل الأفاعيل»^(٢).

وينتقد ابن خلدون مذهب الشيعة الاثني عشرية، وبعد أن يرد على أقوالهم وينقد أفكارهم، يعلق على انتظارهم خروج الإمام المنتظر من السرداب بقوله «وهؤلاء من الجهل بحيث ينتظرون من يقطع بموته مع طول الأمد، لكن التعصب حملهم على ذلك، وربما يحتجون لذلك بقصة الخضر والأخرى باطلة، والصحيح أن الخضر قد مات»^(٣).

وفي بداية حديثه عن دولة العبيدين، يدافع ابن خلدون عن صحة نسبهم، مع أنه ينتقد أفكارهم، ويرى أن أولهم هو «عبيد الله المهدي... ولا عبرة بمن أنكر هذا النسب من أهل القبروان وغيرهم». ويشير إلى الحجج التي استند إليها من يدعون زيف نسبهم، كالمحضر الذي أصدره الخليفة في بغداد وشهد عليه كبار العلماء ورجال من أهل البيت واعتبرها شهادة سماع، ويستدل على صحة هذا النسب بكتاب المعتضد إلى ابن الأغلب بالقبروان، وابن مدرار بسجل ماسية، بغريهم بالقبض عليه لما ساروا إلى المغرب، ويعتبر ذلك دليل على صحة هذا النسب، كما يستشهد بشعر الشريف الرضي، واعتبر أن «نسبهم كان منكراً في بغداد عند أعدائهم شيعة بني العباس منذ مائة سنة فتلون الناس بمذهب أهل الدولة» أي أنه يعتبر هنا أن الناس تتأثر بأحكام أهل السلطة والحكم وكأنه يقول الناس على دين ملوكهم ويرى ابن خلدون

(١) ابن خلدون، العير، ج ٤، ص ٢٢.

(٢) (ن، م) ٤، ص ٢٣.

(٣) (ن، م) ٤، ص ٣٦.

أن «طبيعة الوجود في الانقياد إليهم وظهور كلمتهم حتى في مكة والمدينة أدل شيء على صحة نسبهم وأما من يجعل نسبهم في اليهودية والنصرانية ليعمون القدم وغيره فكفاه ذلك إثماً وسفسفة»^(١).

أما القرامطة، فيعتبر ابن خلدون أن دعواهم في «غاية الاضطراب مختلفة العقائد والقواعد، منافية للشرائع والإسلام في الكثير من مزاعمهم»^(٢) وبعد أن وضح ابن خلدون كيفية ظهور هذه الدعوى، أشار إلى الأسباب والعلل التي تؤدي لظهور مثل هذه الدعاوي واعتبر أن أفكارهم شنيعة ومتعارضة، «يهدم بعضها بعضاً، وتشهد عليهم بالكذب، والذي حملهم على ذلك إنما هو ما اشتهر بين الشيعة من أمر المهدي مستندين فيه إلى الأحاديث التي خرجها بعضهم، وقد أريناك عللها في مقدمة هذا الكتاب... ومنهم من بنى أمره على الكذب والانتحال، عساه يستولي بذلك على حظ من الدنيا ينال به صفقة»^(٣).

في تحليل ابن خلدون لكيفية وصول ابن الأحمر للسلطة في الأندلس وتأسيسه لدولة بني الأحمر، دون الاعتماد على عصبية حقيقية، وهو هنا يقدم هذا النموذج ويعتبره حالة خاصة في الوصول إلى الحكم، وهو يقدم لهذه الحالة النادرة تفسير يميزها عن غيرها من حالات الوصول للسلطة والملك، وهذا التحليل والتفسير يدل على مدى الموضوعية التي اتسم بها ابن خلدون في منهجه، وهو يشير لذلك بقوله «واستبد السلطان الفقيه ابن الأحمر بملك ما بقي من الأندلس وأورثه عقبه من غير قبيل ولا كثير عصبية ولا استكثار من الحامية وسبب ذلك ما قدمناه في الكتاب الأول من أفقاد القبائل والعصائب بأرض الأندلس جملة فلا تحتاج الدولة

(١) ابن خلدون، العير، ج ٤، ص ٣٨.

(٢) (ن، م) ٤، ص ١٠١.

(٣) (ن، م) ٤، ص ١٠٢.

هناك إلى كبير عصبية»^(١)، ثم يعمد ابن خلدون إلى تحليل هذه الحالة وتقديم تفسير يتناسب معها، مع عدم إغفاله لدور العصبية بشكل كامل وذلك بقوله: «وكان للسلطان ابن الأحمر في أول أمره عصبية من قرابته بني نصر وأصهارهم بني اشقيلولة وبني المولى ومن تبعهم من الموالى والمصطنعين كانت كافية في الأمر من أوله مع معاضدة الطاغية على ابن هود وثوار الأندلس، ومعاضدة ملك المغرب على الطاغية والاستظهار بالأعياص على ملك المغرب، فكان لهم بذلك كله أقدار على بلوغ أمرهم وتمهيده، وربما يفهم من مدافعة الطاغية اجتماع الخاصة والعامة في عداوته، والرهب منه بما هو عدو للدين فتستوي القلوب في مدافعته ومخافته فينزل ذلك بعض الشيء منزل العصبية»^(٢)، إذ يشير ابن خلدون هنا إلى عامل آخر وهو وجود عدو خارجي يهدد الجميع فتجتمع المتنافرات في سبيل مدافعته ومقاومته لأنه خطر يهدد الجميع، ليلعب هذا العامل وإلى حد ما دور العصبية في تجميع الناس نحو هدف محدد، ومصلحة مشتركة.

وفي حديثه عن ملوك بني ادفونش من الجالقة، ينتقد رواية لابن حيان تجعلهم من نسل الغوط، ولكن ابن خلدون يعتبر أن ذلك ليس صحيحا والسبب أو العلة بذلك أن «أمة الغوط قد دثرت وغبرت وهلكت وقل أن يرجع أمر بعد إدياره، وإنما هو ملك مستجد في أمة أخرى»^(٣).

ويعقد ابن خلدون مقارنة بين حال العرب في الأندلس بالفترة التي سقطت فيها الدولة الأموية في المشرق وبداية الدولة العباسية، واعتبرها فترة افتتن فيها العرب بالأندلس، وانتهز الفرنج فرصتهم فاسترجعوا بلادهم إلى برشلونة، ثم دبّ الخلاف والمنافسة بين ملوكهم كالذي

(١) ابن خلدون، العير، ج ٤، ص ٢٠٦.

(٢) (ن، م) ٤، ص ٢٠٧.

(٣) (ن، م) ٤، ص ٢١٥.

حصل مع المسلمين، فكانت النتيجة المزيد من الانشقاق بين صفوفهم وأدى هذا لضعفهم. «فلما كانت دولة المنصور بن أبي عامر شمر المنصور لغزوهم واستباح بلادهم، وأثخن في أعمالهم وافتتح برشلونة وخربها»^(١).

وهو هنا يدعو لأخذ العبرة والاستفادة من هذه الأحداث فقوانين القوة والضعف تفعل فعلها عند العرب كما عند الفرنجة، والذكي من يعتبر ويتعظ ويستفيد من تجارب الآخرين. ويظهر ابن خلدون في مواقف عديدة النقد الذاتي لما يكتب وينقل، فعندما يشعر بأنه لم يستوف مسألة ما حقها يعترف بذلك وينبه القارئ للأمر، وهذا يدل على الموضوعية والإحساس بالمسؤولية العالية تجاه ما يكتب ومن ذلك قوله عند حديثه عن الدولة الخانية في بلاد ما وراء النهر: «نقل ابن الأثير هذا الخبر عن اضطراب عنده فيه، على أن أخبار هذه الدولة الخانية في كتابه ليست جلية ولا متضحة، وأرجو إن مد الله في العمر أن أحقق أخبارها بالوقوف عليها في مظان الصحة والخصصا مرتبة، فإني لم أوفها حقها من الترتيب لعدم وضوحها في نقله»^(٢).

ويحرص ابن خلدون على الالتزام بمنهجه في ترتيب أخبار كتابه كما حددها في المقدمة. وعند بداية حديثه عن دولة بني أيوب يشير إلى الحالة التي وصلت إليها دولة العلويين في مصر وهي نهاية طبيعية إذ أن هذه الدولة «قد أخلفت جدتها وذهب استفعالها واستبد وزراؤها على خلفائها فلم يكن الخلفاء يملكون معهم، وطمع الإفرنج في سواحلهم وأمصارهم لما نالهم

(١) ابن خلدون، العبر، ج ٥، ص ٢٢١.

(٢) (ن، م) + ص ٤٧٣.

من الهرم والوهن^(١) أي أن هذه الدولة قد وصلت إلى مرحلة الهرم والسقوط، وستكون هذه النهاية على يد صلاح الدين الأيوبي والذي سيؤسس دولة جديدة لتبدأ مرحلة جديدة من تاريخ مصر والشام.

حظيت دولة الترك عند ابن خلدون بأهمية خاصة إذ أنه يبدأ حديثه عنهم، بتمهيد عن انساب الترك ثم يحيل القارئ إلى المقدمة، إذ فصل بهذا الموضوع كثيراً، ثم يبين المنشأ الجغرافي لهم وامتدادهم المكاني ويشير إلى أنهم 'ملكوا الجانب الشمالي من المعمور في النصف الشرقي منه قبالة الهند والعراق في ثلاثة أقاليم هي: السادس والسابع والخامس'^(٢) ويحرص على مقارنتهم بالعرب وكأنه يشير إلى التشابه بالصفات إذ يعتبرهم كالعرب 'أهل حرب وافتراس ومعاش من التغلب والنهب إلا في الأقل'^(٣).

أما الطريقة التي تسلك بها الأتراك إلى مراتب الحكم والسلطة في الدولة العربية الإسلامية، فيربطها ابن خلدون بضعف العصبية العربية وانقسامها، وتأثير عوامل الترف والبذخ التي أدت إلى ضعف شوكتهم والتنازع فيما بينهم مما دفع الحكام إلى الاستعانة بالأتراك للتصدي للمنازعين لهم على الحكم والسلطة، فبعد أن كانت 'عصبية العرب مستفحلة وشوكتهم قائمة مرهفة ويدهم ويد سلطانهم في الأمر جميعاً وممرهاهم إلى العز والمجد واحد'^(٤).

ثم انقلبت الصورة، واحتاج 'السلطان في القيام بأمره إلى الاستظهار على المنازعين فيه من قومه بالعصبية المدافعة دونه والشوكة المعترض شباها في أذياله، حتى تجدد أنوفهم عن

(١) ابن خلدون، العبر، ج ٥، ص ٣٣٢

(٢) (ن، م)، ص ٤٣٨

(٣) (ن، م)، ص ٤٣٩

(٤) (ن، م)، ص ٤٣٨

التطاول إلى رتبته^(١) ثم انتظموا داخل جسد الدولة وتعلموا فنون الحكم والسياسة والحرب. "فلم يزل هذا دأب الخلفاء في اصطناعهم، ودعامة سرير الملك بعمدهم وتمهيد الخلافة بمقاماتهم حتى سمو إلى درج الملك وطمحت أبصارهم إلى الاستبداد فتغلبوا على الدولة وحجروا على الخلفاء"^(٢).

وبعد أن فعل الترف فعله في الدولة "واستغرقت في الحضارة ولبثت أثواب البلاء والعجز ورميت الدولة بكفرة التتر الذين أزالوا كرسي الخلافة وطمسوا رونق البلاد وادالوا بالكفر من الإيمان بما أخذ أهلها عند الاستغراق في التمتع والتشاغل في اللذات والاسترسال في الترف من تكاسل الهمم والقعود عن المناصرة والانسلاخ من جلدة البأس وشعار الرجولية"^(٣) وبعد أن وصف ابن خلدون الحالة المرعبة التي وصلت إليها حال الدولة والخلافة وسرد عوامل الضعف التي دبت في جسدها وأدت إلى سقوطها المدوي على يد التتار يشير إلى مسألة هامة جداً ينفذ فيها إلى باطن التاريخ ليحلل مسألة الرق والفتائج الايجابية له بحماية الديار المصرية، من المد المغولي إذ كان الجيش في مصر يتكون من الأرقاء الذين يجلبوا من القبائل التركية، وخاصة تلك التي بطش بها التتار وهي قبائل تنصف بصفات وأخلاق البدوة وأحسن ابن خلدون بوصفهم بقوله: 'يدخلون في الدين بعزائم إيمانية وأخلاق بدوية لم يدنسها لؤم الطباع، ولا خالطتها أقدار اللذات ولا دنسها عوائد الحضارة ولا كسر من سورتها غزارة الترف'^(٤).

(١) ابن خلدون ، العبر ، ج ٥ ، ص ٤٣٩

(٢) (ن، م) ، ص ٤٤٠

(٣) (ن، م) ، ص ٤٤١

(٤) (ن، م) ، ص ٤٣٩

وقد فسّر ابن خلدون حرص أهل الملك على جلبهم والتنافس في أثمانهم وذلك ليس بقصد الاستعباد وإنما "الكثاف للعصبية وتغليظ للشوكة ونزوع إلى العصبية الحامية..... ودرجوهم في مراتب الدولة فيستترشح من يستترشح منهم لاقتعاد كرسي السلطان والقيام بأمور الإسلام"^(١) واعتبر ابن خلدون أن لإدخالهم في جسد الدولة نتائج إيجابية فلا يزال نشوء منهم يردف نشوءاً وجيل يعقب جيلاً والإسلام يبتهج بما يحصل به من الغناء والدولة ترف أغصانها من نضرة الشباب"^(٢) أي أنه اعتبرهم عامل تجديد وبث للحبوية والشباب في الدولة.

أما عند حديث ابن خلدون عن نسب السلطان المملوكي برقوق، وكان معاصراً له فقد وقع في إحدى المغالط التي انتقد المؤرخين بها وهي التقرب لأصحاب التجلة، إذ أن الرواية التي ساقها ابن خلدون وتتحدث عن وصول انس الغساني والد الأمير برقوق ولتنظامه في الأمراء وذكر أنه يقال إن هذا السلطان من قبيلة جركس الساكنة ببلاد الشمال في الجبال المحيطة ببلاد القفجاق والروس وهي من غسان الداخلين إلى بلاد الروم مع أميرهم جبلة بن الأيهم، فاختلطوا بسكان المنطقة وحالفوا قبائل جركس وخالطوهم وتصاهروا معهم حتى تلاشت قبيلتهم فلا يبعد مع هذا أن تكون أنسابهم قد تداخلت معهم، فمن انتسب إلى غسان من جركس وهو مصدق في نسبه ويستأنس له بما ذكره فهو نسبة قوية في صحته"^(٣) ولا يخفى هنا على المتدبر ما تحتويه هذه الرواية من ضعف حتى أن ابن خلدون نفسه يبدو غير مقتنع بها تماماً لدرجة أنه يختتم الرواية بقوله "فهو نسبة قوية في الصحة" أي أنه لم يظهر الجزم والقناعة التامة ويبدو أن الأمر له دوافع سياسية أو خشية من بطش السلطان برقوق.

(١) ابن خلدون، العبر، ج ٥، ص ٤٤١

(٢) (ن، م)، ص ٤٤٢

(٣) (ن، م)، ص ٥٦٢

ويتكرر انتقاد ابن خلدون الشديد لمن يسعون للتمرد على الدولة ويهاجمهم بشدة وبطالب بأن يتخذ بحقهم عقوبات قاسية خاصة أن لم يمتلكوا العصبية اللازمة لنجاح تحركاتهم، وبما تسببه تحركاتهم من فتن ومشاكل للدولة، ويصف أحدها بقوله: "وكان بدمشق جماعة من الموسوسين المسمارين لطلب العلم بزعمهم، متهمون في عقيدتهم بين مجسم ورافض وحلوي، جمعت بينهم انساب الضلال والحرمان، وقعدوا عن نيل الرتب بما هم فيه، تلبسوا بإظهار الزهد والتكبر على الخلق، حتى على الدولة في توسعة بطلان الأحكام والجبابة عن الشرع والسياسة التي تداولها الخلفاء"^(١) وأعتبر ابن خلدون أن جباية الضرائب مهمة للدولة من أجل ما يسميه "الوازع السلطاني والمعونة على الدفاع"^(٢). فالأموال والجباية ثريان مهم لتغذية الدولة بأسباب الدفاع والاستمرار على أن لا يخرج الأمر عن الاعتدال فالظلم عند ابن خلدون مؤذن بخراب العمران، والمال كذلك مهم للعمران وهو يعتبر أن قتل أمثال هؤلاء أمر "أوجبته السياسة"^(٣).

أما دولة بني سلجوق فهي نموذج لقيام وسقوط الدول عند ابن خلدون وقد قدم بملخص مكثف حال هذه الدولة بتلميح واضح إلى نظريته حول قيام وسقوط الدول في المقدمة ومن ذلك قوله: "وقد ظهر لذلك العهد بنو سلجوق وغلبوا ملوك الترك على أمرهم وأصبحوا في عداد ولائهم شأن الدول البادية الجديدة مع الدول القديمة الحاضرة، ثم قارعوا بني سبكتكين وغلبوهم على ملكهم فيما بعد المائة الرابعة واستولوا على ممالك الإسلام بأسرها، وملكوا ما بين الهند ونهاية المعمور..... واستفطحت دولتهم بما لم تنته إليه دولة بعد دولة العرب والخلفاء في الملة"^(٤) ثم يشير ابن خلدون إلى حالة الهرم والسقوط لدولة بني سلجوق وهي

(١) ابن خلدون، العبر، ج ٥، ص ٥٦٨

(٢) (ن، م)، ص ٥٦٩

(٣) (ن، م)، ص ٥٩٥

(٤) (ن، م)، ص ٦١٢

الإشارة التي يكررها ابن خلدون في نهاية حديثه عن كل دولة من الدول التي يتتبع تاريخها وبرنامجها كما يسميه أحياناً ويصف هذه النهاية بقوله: "وانقرضت بعد مائتين من السنين شأن الدول"^(١).

في بداية حديث ابن خلدون عن الطبقة الرابعة من العرب المستعجمة يشير وتحليل عميق ينفذ إلى باطن التاريخ، ويفسر قيام ونهاية هذه الطبقة الهامة من طبقات العرب، مخضعا إياها إلى قوانينه في قيام وسقوط الدول وتأثير الترف والبذخ في هرم الدول ونهايتها، ويوضح ابن خلدون في نص عميق ودقيق عوامل القوة الثلاثة والتي يعتبرها السبيل الذي أدى إلى قوة العرب وتفوقهم وانتصارهم على الأمم الأخرى وهي: "خشونة الدين وبدانة الأخلاق، ومضاء المضرب"^(٢). فبعد الانتصارات الكبيرة لمضر و من ساندتها من العرب على أمم العالم "انقلبت أحوالهم من خشونة البدانة وسذاجة الخلافة إلى عز الملك وترف الحضارة ففارقوا الحلل وافترقوا على الثغور البعيدة واستفحل ملكهم..... وبلغوا من الترف والبذخ ما لم تبلغه دولة من دول العرب والعجم من قبلهم وطال نومهم في ظل الغرف والسلم حتى الفوا الحضارة ونسوا عهد البادية وانفلتت من أيديهم الملكة التي نالوا بها الملك وغلبوا الأمم"^(٣). وهو هنا يشير إلى العوامل الثلاثة السالفة الذكر عندما يتحدث عن الملكة، وهذا النص يحيل بشكل واضح إلى الشرح المفصل الذي قدمه ابن خلدون في المقدمة عن الحضارة وأثرها على قيام وسقوط الدول ودور الترف والبذخ في إضعاف الدولة وإسقاطها، ومن هذه القوانين كما وردت في المقدمة وللتذكير قوله: "في أن الحضارة غاية للعمران ونهاية لعمره

(١) ابن خلدون ، العبر ، ج ٥ ، ص ٦١٣

(٢) ابن خلدون ، العبر ، ج ٦ ، ص ٣

(٣) (ن، م)، ص ٤

وإنها مؤذنة بفساده^(١) وقوله في "أن الهرم إذا نزل بالدولة لا يرتفع"^(٢) وقوله في "اتساع نطاق الدولة إلى نهايته ثم تضايقه طورا بعد طور إلى فناء الدولة واضمحلالها"^(٣).

وبين ابن خلدون بداية الخلل الذي أصاب الدولة العربية وذلك باستغناء السلاطين عن العرب وأنفتهم من مشاركتهم في النسب أن يشاركوهم في الحكم حتى لا يتطاولوا ويطمحوا للحكم فاستخدموا غير العرب حتى "كثروا بهم قبيلتهم من العرب الذين أقاموا الدولة ونصروا الملة ودعموا الخلافة..... وساموهم خطة الخسف والذل فانسوهم ذكر المجد وحلاوة العز، وسلبوهم نصره العصبية"^(٤) أما العناصر الدخيلة وكثائن وطبائع الدول فقد سموا للسلطة والاستبداد "فجحدوا الخلفاء وقعدوا بدست الأمر والنهي"^(٥).

وهو يقدم تشخيصا دقيقا لما آل إليه حال العرب من الأندثار والضعف فقد "اندرج العرب أهل الحماية في القهر، واختلطوا بالهمج ولم يراجعوا أحوال البداوة لبعدها ولا تذكروا عهد الأنساب لدروسها، فدنثروا وتلاشوا شأن من قبلهم وبعدهم" وانقرض الملك العربي الإسلامي وطرق الدول الهرم الذي هو شأنها^(٦)، وقد وصل التغيير حتى اللسان المضري الذي وقع به الإعجاز ونزل به القرآن، "فتوى فيهم وتبدل أعرابه فمالوا إلى العجمة"^(٧) وقد تحدث ابن خلدون بالتفصيل عن هذا الأمر في المقدمة تحت عنوان في "أن لغة العرب لهذا العهد لغة مستقلة مغايرة للغة مضر"^(٨).

(١) ابن خلدون ، المقدمة ، ج ٢ ، ص ٢٢٦

(٢) (ن ، م) ، ص ٩٢

(٣) (ن ، م) ، ص ٩٩

(٤) (ن ، م) ، ص ٤

(٥) ابن خلدون ، العبر ، ج ٦ ، ص ٤

(٦) (ن ، م) ، ص ٥

(٧) ابن خلدون ، العبر ، ج ٦ ص ٦

(٨) ابن خلدون ، المقدمة ، ج ٢ ، ص ٢٥٢

بعد أن وضع ابن خلدون وانتقد بعض الروايات التي تفسر العوامل والظروف التي جاءت بالهلاليين إلى بلاد المغرب أشار إلى الخراب الكبير الذي الحقوه في العمران، "واكتسحوا المكاسب وخربوا المباني وعاثوا في محاسنها وطمسوا من الحسن والرونق معالمها واضطرب أمر أفريقية وخرب عمرانها وفسدت سابلتها"^(١). "واحتطبوا الشجر وظهروا في الأرض الفساد"^(٢)، أما عن موقفه من أشعار الهلاليين كمصدر للمعلومة والأخبار فقد رأى أن في "هذه الأشعار كثير دخلته الصنعة وفقدت فيه صحة الرواية فلذلك لا يوثق به ولو صحت روايته لكانت فيه شواهد بأيامهم ووقائعهم مع زناته وحروبهم، وضبط لأسماء رجالهم وكثير من أحوالهم لكننا لا نثق بروايتها"^(٣). وهنا يتجلى التزام ابن خلدون بمنهجه من حيث تحكيم العقل والابتعاد عن التهويل والمبالغة وتحري الصحيح من الأخبار.

ويكرر ابن خلدون العديد من الشواهد على قاعدة من قواعد مقدمته التي تحدث عنها وهي قاعدة تشير إلى العلاقة بين الكثرة والقوة مع وجود العصبية^(٤).

ومن ذلك قوله: "ورياسة أولاد سباع في أولاد علي بن سباع وأولاد عثمان بن سباع وأولاد علي اشرف منهم واعز بالكثرة والعدد"^(٥) وقوله: "كان لبني يزيد هؤلاء محل من زغبة بالكثرة والشراف"^(٦). وقوله وهؤلاء العطايف والذيلام اقل عدداً من سويد وأولياؤهم في فتنتهم مع بني عامر لمكان العصبية من نسب مالك، ولسويد عليهم اعتزاز بالكثرة"^(٧).

(١) ابن خلدون ، العبر ، ج ٦ ص ٦

(٢) (ن، م) ، ص ٢٤

(٣) (ن، م) ، ص ٢٢

(٤) ابن خلدون ، المقدمة ، ج ١ ، ص ٢٧٥

(٥) ابن خلدون ، العبر ، ج ٦ ص ٤٢

(٦) (ن، م) ، ص ٤٩

(٧) (ن، م) ، ص ٥٩

بدأ ابن خلدون كتابه الثالث بالحديث عن البربر وقد مهد للحديث عنهم بمقدمة وضح فيها نمط حياتهم ومدى تشابههم مع العرب وامتدادهم الجغرافي ثم تطرق إلى الروايات التي تتحدث عن سبب تسميتهم بالبربر .

ولكن المنهج الخلدوني بالنقد والتمحيص وإعمال ميزان العقل وإخضاع الأخبار لقواعد العمران يتجلى في الأسلوب الذي عالج به الروايات التي تحدث بها عن أصل البربر فبعد أن سرد هذه الروايات تتبعها بالتفنيد والنقد والمعالجة وقد علق على هذه الروايات بقوله: "واعلم أن هذه المذاهب كلها مرجوحة وبعيدة عن الصواب".^(١) " فأما القول بأنهم من ولد إبراهيم فبعيد لأن داود الذي قتل جالوت وكان البربر معاصرين له ليس بينه وبين اسحق بن إبراهيم أخي نقشان الذي زعموا أنه أبو البربر إلا نحو عشرة أبناء ذكرناهم أول الكتاب، ويبعد أن يتشعب النسل فيهم مثل هذا الشعب"^(٢) وهو هنا يرفض هذه الرواية لعدم توافقها مع الحسابات السليمة للسلاسل البشرية ولمفهومه حول الجبل وتفرعاته كما أشار إليها في المقدمة.

ثم ينتقل إلى الرواية الثانية، والتي تزعم "أنهم من ولد جالوت أو العماليق وإنهم نقلوا من ديار الشام وانتقلوا فقول ساقط يكاد يكون من أحاديث خرافة"^(٣). أما عن مسوغات ابن خلدون لهذا النقد والأسباب التي ساقها لرفضها فهي أن مثل هذه الأمة المشتعلة على أمم وعوالم ملأت جانب الأرض لا تكون منتقلة من جانب آخر وقطر محصور..... كما أن افريقش الذي يزعمون أنه نقلهم قد ذكروا أنه وجدهم بها وأنه تعجب من كثرتهم وعجمتهم

(١) ابن خلدون، العبر، ج ٦، ص ١١٢

(٢) (ن، م)، ص ١١٣

(٣) ابن خلدون، العبر، ج ٦، ص ١١٣

وقال ما أكثر بربرتكم، فكيف يكون هو الذي نقلهم". ثم يعلق ابن خلدون على هذه الرواية التي يصفها بالخرافية بعبارة قوية بقوله: 'فما الذي يحوّجنا إلى التعلق بهذه الترهات' ^(١).

أما الرواية التي تتسببهم إلى حمير أو مضر فيعتبرها ابن خلدون "منكر من القول" "وكلام باطل لا شك فيه" وأنه من تكاذيب مؤرخي اليمن أما رواية ابن قتيبة والتي نرجعهم إلى جالوت فاعتبرها، "ابعد عن الصواب" واعتبرها "غاية في البعد وغفلة من ابن قتيبة ووهما" ^(٢)، أما روايات نسابة البربر فتزعم أن بعض شعوبهم من العرب ويعتبر ابن خلدون أن هذه "كلها مزاعم" ويستثني من ذلك صنهاجة وكتامة، أما الرأي الذي يدعمه ابن خلدون ويعتبره "الحق الذي لا ينبغي التعويل على غيره في شأنهم أنهم من ولد كنعان" وبخاطب القارئ بقوله: فلا يقنع في وهمك غير هذا ^(٣).

ثم ينتقل ابن خلدون للحديث وبطريقة تحليلية جغرافية عن السبب في تسمية المغرب ويشير ضمن تحليله هذا إلى فكرة كروية الأرض، وبنص صريح في أحد أقسام تحليله وذلك بقوله: "والسبب في ذلك أن الأرض كروية الشكل" ^(٤). وهو يجسد هنا المطالب التي طالب بها في المقدمة من حيث ضرورة أن يلم المؤرخ بأنواع متعددة من العلوم والمعارف ليعمل على توظيفها في فهم الأحداث وتحليلها ولا يغفل عن العوامل المتعددة التي تؤثر في الحدث وتعلله.

^(١) ابن خلدون ، العبر ، ج ٦ ، ص ١١٣

^(٢) (ن، م) ، ص ١١٣

^(٣) (ن، م) ، ص ١١٤

^(٤) ابن خلدون ، العبر ، ج ٦ ، ص ١١٦

وفي إشارة إلى القاتون العمراني الذي ذكره في المقدمة ويشير إلى أن المغلوب مولع في الاقتداء بالغالب يتحدث عن بعض قبائل البربر بقوله: "وقد نسوا رطانة الأعاجم وتكلموا بلغات العرب وتحلوا بشعارهم في جميع أحوالهم"^(١).

ويصف ابن خلدون البربر بقوله: "أنهم جيل عزيز على الأيام، وأنهم قوم مرهوب جانبهم شديد بأسهم، كثير جمعهم مظاهرون لأمم العالم وأجياله من العرب والفرس ويونان والروم"^(٢).

ولكن أصابهم ما يصيب الدول في تقلبها وطبائعها وذلك بأن ثلاثت عصبيتهم بما حصل لهم من ترف الملك والدول التي تكررت فيهم قلت جموعهم وفنيت عصبيتهم وعشائرتهم وأصبحوا خولا للدول وعبداً للجباية، واستكف كثير من الناس عن النسب فهم لأجل ذلك"^(٣) ثم يقدم ابن خلدون تفسيراً لاعتناق بعض البربر لمذهب الخوارج بعد أن رسخت فيهم كلمة الإسلام وصور الأمر وكأنه مرض أو وباء انتقل من العراق إلى بلاد المغرب مع العرب. وذلك بقوله ثم نبضت فهم عروق الخارجية فدانوا بها ولقنوها من العرب الناقلية من منبعها بالعراق وفشت هذه البدعة وأعقدها رؤوس النفاق من العرب وجراثيم الفتنة من البربر ذريعة إلى الانتزاع على الأمر فاختلفوا في كل جهة"^(٤).

وهذا تحليل ينفذ إلى باطن التاريخ وعلى الأحداث كما طالب ابن خلدون في المقدمة ولا يقف عند ظاهر الأخبار، ويصف ابن خلدون بعد ذلك ربح الخوارج من البربر في أفريقية بأنها قد ركبت، "وانحصدت شوكة البربر واستكانوا للغلب وأطاعوا الدين والقت

(١) ابن خلدون، العبر، ج ٦، ص ١٢٠

(٢) (ن، م)، ص ١٢١

(٣) (ن، م)، ص ١٢٢

(٤) ابن خلدون، العبر، ج ٦، ص ١٢٩

الدولة الضربية على البربر"^(١)، لتترسخ بعد ذلك دولة الاغالية التي انتهت سنة ست وتسعين ومئتين على يد كتامة التي تبنت الدعوة الرافضية، ثم يتوقف ابن خلدون ليعيد التأكيد على النسق العام لسير كتابه، وهو تتبع قيام وسقوط الدول، ليشهد المغرب خروج العرب من الملك والحكم حتى عهد ابن خلدون، لتحل مكانهم عصبية جديدة وقوة جديدة، ويصف ابن خلدون المشهد بقوله: "فكان ذلك آخر عهد العرب بالملك والدولة بافريقية وذهبت ريح العرب ودولتهم عن المغرب وأفريقيا"^(٢). وهو يرسم هنا مشهداً يتكرر مع بداية ونهاية الحديث عن الدول الفاعلة في التاريخ، والعبر المستفادة من ذلك وعوامل الصعود والهبوط ودور العصبية والبذخ والرفاهية والحضارة في هذه الدينامية المحركة للتاريخ عبر صفحات الكتاب.

في حديث ابن خلدون عن دولة بني أبي حفص ملوك افريقية من الموحدين، فإنه يشير إلى كبيرهم في المصامدة والذي يسمى الشيخ، كما كان المهدي يسمى بالإمام وهو عمر بن يحيى، والذي ينسب في النهاية إلى سيدنا عمر بن الخطاب حسب الرواية التي ذكرها نسابة الموحدين وعلى رأسهم ابن نخيل ويقبل ابن خلدون هذه الرواية ويحيل الأمر إلى أحد قوانينه في المقدمة والمتعلق بالأنساب والعصبية، ويعلق ابن خلدون على الخبر بقوله "هكذا نسبه ابن نخيل وغيره من الموحدين ويظهر منه أن هذا النسب القرشي وقع في المصامدة والتحم به، واشتملت عليه عصبيتهم شأن الأنساب التي تقع من قوم إلى قوم وتلتحم بهم كما قلناه أول الكتاب"^(٣) وهو هنا يشير إلى حديثه في المقدمة عن اختلاط الأنساب كيف يقع^(٤).

(١) ابن خلدون، العبر، ج ٦، ص ١٣٣

(٢) (ن، م)، ص ١٣٤.

(٣) ابن خلدون، العبر، ج ٦، ص ٣٢٧

(٤) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢١١

ويقدم ابن خلدون تحليلاً وتفسيراً حول التحول الحضاري الذي طرأ على صنهاجة من البربر بعد انقراض ملكهم وتغلب الأعراب من هلال وسليم على سائر النواحي بأفريقية، وكثروا ساكنها وتغلبوا عليهم أخذ هذا الفعل بمذهب العرب وشعارهم، وشارتهم في اللبوس والزي والطعور وسائر العوائد، وهجروا لغتهم العجمية إلى لغتهم ثم نسوها كأن لم تكن شأن المغلوب في الاقتداء بغالبه^(١) وهو هنا يشير إلى احد قوانين العمران في مقدمته وهو أن "المغلوب مولع أبداً بالافتداء بالغالب في شعاره وزيه ونحلته وسائر أحواله وعوائده"^(٢).

يفتح ابن خلدون حديثه عن زناته من قبائل البربر باستعراض للروايات التي تتحدث عن نسب زناته وأصولها ويناقشها واحدة تلو الأخرى وقد علق على بعضها بقوله: "وهذا أصح، وهذا موثوق، وهذا ليس منه شيء صحيح، وقوله رواية مختلطة، وأمر بعيد عن القياس، وهذا وهم، وهذا قول مرجوح وبعيد من الصواب، وهذا بعيد في العادة"^(٣). وقد أشرت هنا لهذه العبارات لما تتضمنه من دلالة توضح مدى النقد المنهجي الذي يمارسه ابن خلدون مع تعدد الروايات واضطرابها وبعد العديد منها عن معايير العقل وقوانين العمران لكنه يستعرض معظم الآراء ويقابلها ببعضها البعض ويختتم كلامه عن نسب زناته بقوله: "وهذا ملخص الكلام في شعوب زناته وأنسابهم بما لا يوجد في كتاب"^(٤).

ثم يقدم ابن خلدون ملخص للوجود العربي بأفريقية والقوة والمجد الذي وصل إليه الحكم العربي والدولة العربية، خاصة بعد أن أذعن البربر لحكم الإسلام "وملكت العرب واستقل بالخلافة ورياسة العرب بنو أمية، اقتعدوا كرسي الملك بدمشق واستولوا على سائر الأمم

(١) ابن خلدون، العبر، ج ٦، ص ٣٣٩

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ج ١، ص ٢٤٢

(٣) ابن خلدون، العبر، ج ٧، ص ٤-٧

(٤) (ن، م)، ص ٧

والأقطار وضرب الإسلام بجرانه وألقت دولة العرب بكلها على الأمم^(١). ثم يبين الانقسامات التي أصابت الدولة وانقسامها إلى عدد من الدول والدور الذي لعبه الصراع بين فخذي عبد مناف ، بني أمية وبني هاشم، ثم جاءت النتيجة الحاسمة لانقسام عصبية العرب وتفرقهم وانغماسهم بملذات الحضارة وهي خروج العرب من ملك المغرب بعد هزيمة الاغلبة على يد صنهاجة ويصف ابن خلدون ذلك وهو يذكر بقوانينه في المقدمة " ورجع العرب إلى مركز ملكهم بالمشرق ولم يبق لهم في نواحي المغرب دولة"^(٢) لكنه يشير إلى مسألة هامة وهي أن الدين بعد أن سقط الملك والدولة العربية في المغرب لم يتأثر لأن السكان قد خالطت بشاشة الإيمان قلوبهم..... فلم تتسلخ الملة بانسلاخ الدولة^(٣).

وتتكرر عند ابن خلدون الإشارة إلى العلاقة بين ازدهار العلوم واستقرار وتطور العمران وهو يتحدث عن السلاطين والحكام الذين لهم أيادي وانجازات بذلك بكل ايجابية، كما أنه ينتقد بشدة كل من يساهم في خراب العمران ويطلق عليهم أوصافاً شديدة، ومن ذلك وعلى سبيل المثال قوله عن مثير للفتنة في بلاد المغرب ويدعى ابن غانية، وذلك في عهد دولة بني عبد الواد، وقد أطلق عليه وصف ناعق الفتنة لما كان له من دور في "تخطف الناس من السابلة وتخريب العمران"^(٤) وفي المقابل يقدم صورة مغايرة لمن يساهم في تشييد العمران كقوله: "لم يزل عمران تلمسان يتزايد وخطتها تتسع والصروح بها بالأجر والقرميد تعالى وتشد إلى أن نزلها آل زيان واتخذوها داراً لملكهم وكرسيا لسلطانهم، فاختلفوا بها القصور المونقة والمنازل الحافلة واغترسوا الرياض والبساتين، وأجروا خلالها المياه، فأصبحت أعظم أمصار المغرب،

(١) ابن خلدون، العبر ، ج ٧ ، ص ١٢

(٢) (ن، م) ، ص ١٢

(٣) (ن، م) ، ص ١٣

(٤) ابن خلدون ، العبر ، ج ٧ ص ٩٢

ورحل إليها الناس من القاصية ونفقت بها أسواق العلوم والصنائع، فنشأ بها العلماء واشتهر فيها الأعلام^(١) وهو هنا يعيد التأكيد على القوانين العديدة التي أشار إليها في المقدمة وتوضح أهمية العمران وطرق ازدهاره وعوامل خرابه.

أما المخطط والمؤسس لهذا الإصلاح والإعمار وهو يغمزلن بن زيان ويشيد به بقوله: "وأحسن السيرة في الرعية، واستمال عشيره وقبيله وأحلافهم من زغبة بحسن السياسة والاصطناع وكرم الجوار، واتخذ الآلة ورتب الجنود والمسالح، وقرض العطاء واتخذ الوزراء والكتاب". وهو أقواهم كاملاً على الملك واضطلاعاً بالتدبير والرياسة^(٢).

ويرفض ابن خلدون رواية تشير إلى تأسيس مدينة تلمسان وأنها أزلية البناء وان الجدار الذي ذكر في القرآن في قصة الخضر وموسى عليهما السلام، هو بناحية أكادير منها، واعتبرها من "مزاعم العوام"^(٣) وأنه "أمر بعيد عن التحصيل لأن موسى عليه السلام لم يفارق المشرق إلى المغرب" واعتبر أن هذه الرواية تتدرج تحت "مقالات التشيع المجهول عليه أهل العالم في تفضيل ما ينسب إليهم أو ينسبون إليه من بلد أو أرض أو علم أو صناعة"^(٤) وهو هنا يرفضه لهذه الرواية يطبق منهجه الذي نادى به في المقدمة برفض المبالغة والحذر من التشيع للأراء والمذاهب، وعدم إعمال ميزان العقل لأن ذلك يوقع بالوهم.

وفي نص آخر يصف فيه العلاقة بين الاستقرار والعمران وأثر ذلك على مستوى المعيشة والتفنن في فنون الحضارة، وذلك عند حديثه عن فاس في عهد السلطان أبي الربيع وقد وصف الحالة بقوله "وكانت أيامه خير أيام هذنه وسكونه وترفا لأهل الدولة وفي أيامه تغالى

(١) ابن خلدون، العبر، ج ٧، ص ٩٣

(٢) (ن، م)، ص ٩٣

(٣) (ن، م)، ص ٨٨

(٤) ابن خلدون، العبر، ج ٧، ص ٩٠

الناس في أثمان العقار، فبلغت قيمتها فوق المعتاد، حتى لقد بيع كثير من الدور بفاس بألف دينار من الذهب العين وتنافس الناس في البناء، فعالوا الصروح واتخذوا القصور.... وتناغوا في لبس الحرير وركوب الفاره واكل الطيب واقتناء الحلي من الذهب والفضة، واستبحر العمران وظهرت الزينة والترف^(١).

لقد دأب ابن خلدون وعند بداية حديثه عن الدول الفاعلة في لتاريخ إلى تقديم نبذه جغرافية عن المكان الذي ظهرت فيه هذه الدولة وهذا ما طبقه عند حديثه عن دولة الموحدين والتي سننخذها هنا كنموذج لمدى تطبيق ابن خلدون لمنهجه وقوانينه في قيام وسقوط الدول، يصف ابن خلدون الجغرافيا التي انطلقت منها هذه الدولة بقوله: سكنت مصمودة بجال درن بالمغرب الأقصى وهي "من أعظم جبال المعمور بنا اعرق في الثرى أصلها وذبيت في السماء فروعها، وملأت الجو هياكلها، ومثلت سياجا على ريف المغرب سطورها تبتدئ من ساحل البحر المحيط عند أسفى وما إليها....ويقال أنها تنتهي إلى قبلة برنيق من ارض برقة، وهي في الجانب مما يلي مراكش، قد ركب بعضها بعضا متتالية على نسق من الصحراء إلى التل.... تفجرت فيها الأنهار وجلل الأرض خمر الشعراء وتكاثت بين ظلال الأبراج، وزكت فيها مواد الزرع والضرع وطابت منابت الشجر وردت افويق الجباية، يعمرها من قبائل المصامدة أمم لا يحصيهام إلا خالفهم، قد اتخذوا المعازل والحصون"^(٢) تم يبدأ ابن خلدون بتعداد القبائل التي تتكون منها مصمودة ولم "يزالوا منذ أول الإسلام وما قبله معتمرين بتلك الجبال قد أوطنوا منها أقطاراً بل أقاليم تعددت فيها الممالك والعمالات بتعدد شعوبهم

(١) ابن خلدون، العبر، ج٧، ص ٢٨٢

(٢) ابن خلدون، العبر، ج٦، ص ٢٦٤

وقبائلهم^(١)، وقد كان لهؤلاء المصامدة صدر الإسلام بهذه الجبال عددا وقوة وطاعة للدين وبرز منهم عدد كبير من العلماء ورجال السياسة والحرب في المغرب والأندلس، إلا أنها بقيت متفرقة إلى أن كان اجتماعهم على المهدي وقيامهم بدعوته فكانت لهم دولة عظيمة^(٢). بهذه التوطئة تكتمل عند ابن خلدون عناصر قيام الدولة كما أشار إليها في المقدمة، عصبية وحشية ثم اعتناق الإسلام ولكنه إسلام تعرض للتشويش، ثم دعوة دينية تصحيحية، تتبنى تصحيح الأوضاع وتعمل على تجميع العصبية المتصارعة داخل العصبية الواحدة حولها، أما المؤسس فهو محمد بن تومرت المشتهر بالمهدي والذي يعود إلى هرغة إحدى بطون المصامدة، وزعم البعض حسب ابن خلدون أنه من أهل البيت والتحم نسبة بالمصامدة والتحم بعصبيتهم فلبس جلدتهم ولتسبب بنسبتهم وصار في عدادهم^(٣). وأنه زار المشرق وأدى الفريضة والنقى بعلماء المشرق، وأنه كان يحدث نفسه بتأسيس دولة بعد أن التقى كما زعموا "أبا حامد الغزالي وفاوضه بذات صدره في ذلك فأراد عليه لما كان فيه الإسلام يؤمّن بأقطار المغرب من اختلال الدولة..... بعد أن سأله عن له من العصابة والقبائل التي تكون بها الاعتزاز والمنعة^(٤)."

ويبدو منطق الحكم بالاشتراك خلال نشأة الدولة، على الرغم من طبيعة ابن تومرت الاستبدادية فهناك مجلس للاستشارة وتقاسم المسؤوليات وكان يسمى أصحابه الطلبة، وأهل

(١) ابن خلدون، العبر، ج ٦، ص ٢٦٤

(٢) (ن، م)، ص ٢٦٥

(٣) (ن، م)، ص ٢٦٦

(٤) (ن، م)، ص ٢٦٧

دعوته الموحدين ولما تم له خمسون من أصحابه سماهم آيت خمسين^(١) كما أن انتقال السلطة لم يكن في عقب ابن تومرت "لأنه كان حصورا لا يأتي النساء"^(٢) ولا حتى في أحد أقربائه أو عشيرته بل انتقل وعبر وصيته إلى صاحبه وذراعه الأيمن عبد المؤمن، لتنتقل الدولة من مرحلة العصبية إلى مرحلة الارتزاق واستطاع عبد المؤمن تحقيق الكثير من الانتصارات إلى أن دخل مراكش، "وقامت ضده بعض الثورات، ولكنه تجاوزها وكبرت عصبية بدخول عناصر كثيرة من زناته وصنهاجة في طاعته وأصبحت من بعض جنوده"^(٣)، لتبدأ بعد ذلك مرحلة جديدة من التوسع وإخضاع إفريقية. فسيطر على بعض الأجزاء وانتصر على العرب الثائرين وعاد إلى مراكش عام ٥٤٧ هـ وبعد أن استحكمت له السيطرة بدأت مرحلة جديدة أخرى من انقلاب الحكم إذ بعد أن وفد عليه كبار العرب طائعين وصلهم ورجعهم إلى قومهم وعمل على توزيع المناصب والسلطة بين أبنائه، وجعل ابنه عبد الله ولياً للعهد وهذا الأمر أثار غضب أخوي المهدي عبد العزيز ويحيى ودفعهما لمحاولة التمرد التي انتهت بقتلهما، لتستحكم السلطة الانفرادية والاستبدادية بيد عبد المؤمن بعد أن كانت مشتركة^(٤) ثم "أدخل في طاعته عناصر زناتية وصنهاجية وعربية، وهذا الأمر كان تمهيداً لتقليص تفرد مصمودة، فقتل الثائرين عليه بالمغرب ونكب الخارجين عليه بالأندلس، وأتم فتح إفريقية وجهاز أسطولا برسم الجهاد في الأندلس لكنه توفي قبل إنجاز مشروعه"^(٥).

(١) ابن خلدون ، العبر ، ج ٦ ، ص ٢٦٩

(٢) (ن، م) ، ص ٢٦٩

(٣) (ن، م) ، ص ٢٧٣

(٤) (ن، م) ، ص ٢٧٩

(٥) (ن، م) ، ص ٢٨٠

هذا الإيجاز لبداية دولة الموحدين يعيدنا إلى قوانين ابن خلدون في المقدمة والتي تنطبق مع ما تمت الإشارة إليه ومنها أن "الملك والدول العامة إنما تتحصل بالقبيل والعصبية"^(١) وقوله بـمكان آخر: "في أنه إذا استقرت الدولة وتمهدت فقد تستغني عن العصبية"^(٢)، وقوله في أن الدول العامة الاستيلاء العظيمة الملك أصلها الدين إما من نبوة أو دعوة"^(٣) وقوله في أن من طبيعة الملك الإنفراد بالمجد"^(٤).

وتطورت أمور الدولة وتوسعت وتعرضت للانتصارات والهزائم إلى أن كانت وقعة العقاب عام ٦٠٩ هـ أمام النصاري، والتي كسرت من جناح الدولة وأضعفتها لتبدأ عملية التراجع وتكثر عمليات التمرد والخروج عليها، حتى ظهر بنو مرين ونازعوهم على ملكهم لتبدأ بذلك عصبية وحشية جديدة، وتنتهي أخرى دبّ في جسدها الضعف والهرم، ويعلق ابن خلدون على هذه النهاية بقوله: "وانقرض أمر بني عبد المؤمن والبقاء لله وحده"^(٥) وتغلب بنو مرين على المصامدة أجمع وساموهم خطة الخسف في وضع الضرائب والمغارم عليهم فاستكانوا لعزهم وأعطوهم يد الطوعية"^(٦).

وفي بداية كتابه "التعريف بابن خلدون ورحلته غرباً وشرقاً" وهو الذي يختتم به كتاب العبر يظهر ابن خلدون الموضوعية والنقد حتى للرواية التي تتحدث عن نسبه فيبعد أن يتتبع سلالة نسبه يعلق بالقول: "لا أنكر من نسبي إلى خلدون غير هؤلاء العشيرة ويغلب على الظن أنهم أكثر وأنه سقط مثلهم عدداً لأن خلدون هذا هو الداخل إلى الأندلس فإن كان أول الفتح فالمدة

(١) ابن خلدون ، المقدمة ، ج ١ ص ٢٥٩

(٢) (ن، م) ص ٢٦١

(٣) (ن، م) ، ص ٢٦٦

(٤) ابن خلدون ، العبر ، ج ٦ ، ص ٢٨١

(٥) (ن، م) ، ص ٣١١

(٦) (ن، م) ، ص ٣١٢

لهذا العهد سبعمائة سنة فيكونون زهاء العشرين ثلاثة لكل مائة كما تقدم أول الكتاب الأول^(١). وهو هنا يشير إلى قوانينه في المقدمة حول الجيل وأعمار الناس وتناسلهم في الجيل الواحد^(٢). ويظهر ابن خلدون الشك في الرواية التي تشير إلى أن النسل "كله منحصر في النبي نوح وفي ثلاثة من ولده وهم سام وحام وبافث" ويتساءل بطريقة تشكيكية استكارية، "ولا ادري كيف صح انحسار النسب في هؤلاء الثلاثة عند النسابين، أمن النقل وهو بعيد، أو هو رأي تفرع لهم من انقسام جماعة المعمور، فجعلوا شعوب كل جهة لأهل نسب واحد يشتركون فيه^(٣). وفي نص من أقوى النصوص في كتاب العبر ويرد في الجزء الأخير من التعريف يضع ابن خلدون عنوانا ملفتا ثم يعمل وعلى طريقته في المقدمة بوضع المثال من التاريخ لهذا العنوان أما العنوان فهو: "فتنة الناصري وسياقة الخبر عنها بعد تقديم كلام في أحوال الدول، يليق بهذا المرضع ويطلعك على أسرار في تنقل أحوال الدول بالتدرج إلى الضخامة والاستيلاء ثم إلى الضعف والاضمحلال"^(٤) وكأنه هنا يريد أن يختتم كتابه بلفت انتباه القارئ إلى هدفه الأساسي من كتابة التاريخ والخطة التي سار عليها كتاب العبر والقوانين التي وضعها في المقدمة وكان مختبرها أجزاء كتاب العبر ليضع الخلاصة النهائية لكل مقولاته حول الحضارة والبدولة والعصبية وقيام وسقوط الدول، ويبدأ حديثه بالقول وذلك أن الدول الكلية وهي التي تتعاقب فيها الملوك واحداً بعد واحد في مدة طويلة قائمين على ذلك بعصبية النسب أو الولاء وهذا كان الأصل في استيلائهم وتغليبهم، فلا يزالون كذلك إلى انقراضهم وغلب على مستحقين آخرين ينزعونه من أيديهم بالعصبية التي يقتدرون بها على ذلك ويحوزون الأعمال التي كانت

(١) ابن خلدون، التعريف، ص ٤٥١

(٢) ابن خلدون، المقدمة، ج ١ ص ٢٨٩

(٣) ابن خلدون، التعريف، ص ٦١٣

(٤) (ن، م)، ص ٥٩١

بأيدي الدولة الأولى يعضون جبايتها بينهم على تفاضل البأس والرجولة والكثرة في العصابة أو القلة وهم على حالهم من الخشونة لمعانة البأس والإقلال من العيش لأستصحاب حالة البداوة وعدم الثروة من قبل، ثم تنمو الثروة فيهم بنمو الجباية التي ملكوها ويزين حب الشهوات للاقتدار عليها، فيعظم الترف في الملابس والمطاعم والمساكن والمراكب والممالك، وسائر الأحوال ويزيد شيئاً فشيئاً بتزايد النعم وتتسع الأحوال أوسع ما تكون ويقصر الدخل عن الخرج وتضيق الجباية عن أرزاق الجند وأحوالهم ويحصل ذلك لكل احد ممن تحت أيديهم، لأن الناس تبع لملوكهم ودولتهم، ويراجع كل احد نظره فيما فيه من ذلك فيرجع وراءه، ويطلب كفاء خرجه بدخله.

ثم إن البأس يقل من أهل الدولة بما ذهب لهم من الخشونة وما صاروا إليه من رقة الحاشية والتنعيم فيطاول من بقي من رؤساء الدولة إلى الاستبداد بها، غيرة عليها من الخلل الواقع بها ويستعد لذلك ما بقي عنده من الخشونة.

ويحملهم على الإقلاع عن الترف ويستأنف لذلك العصابة بعشيرة أو بمن يدعو له لذلك فيستولي على الدولة، ويأخذ في دوائها من الخلل الواقع وهو أحق الناس به وأقربهم إليه فيصير الملك له وفي عشيرة وتصير كأنها دولة أخرى تمر عليها الأوقات ويقع فيها ما وقع في الأولى فيستولي آخر منهم كذلك إلى أن تنقرض الدولة بأسرها وتخرج عن القوم الأولين اجمع، وتأتي دولة أخرى مباينة لعصابة هؤلاء في النسب أو الولاء^(١).

أما الأمثلة التي يسوقها بعد هذه التوطئة على ما ذكره فهي دولة بني أيوب التي أسسها صلاح الدين الأيوبي وكذلك دولة المماليك التي انبثقت عنها، وهذا النص من القوة بحيث يمكن القول

(١) ابن خلدون، التعريف، ص ٥٩٢

انه ردّ على كل الذين اتهموا ابن خلدون بعدم تطبيق نظرياته التي نادى بها في المقدمة على كتاب العبر وعلى الآخرين الذين شككوا بوجود علاقة بين المقدمة وكتاب العبر.

الخاتمة:

بينت الدراسة العلم الجديد الذي اكتشفه ابن خلدون وسماه علم العمران والاجتماع الإنساني واعتبره علما مستقلا عن العلوم الأخرى، مبينا العلاقة بين العمران والدولة واعتبر أن الدولة والملك للعمران بمثابة الصورة للمادة ، وان للعمران طبائع أو قوانين يجب فهمها لفهم تغير المجتمع وتطوره وسير حركة التاريخ وهو يضع مجموعة من القوانين الهامة لفهم حركة التاريخ والمجتمع والعمران وهي قوانين العلية والتشابه والتباين والقياس بالشاهد على الغائب.

أوضحت الدراسة أن أهم ما يوجه التطور الاجتماعي والعمراني عند ابن خلدون هو نظريته في العصبية فهي بمثابة المحور الذي تدور حوله معظم المباحث وهي تلعب دورا حاسما في تفسير وفهم الكثير من الأحداث التاريخية والتطورات داخل المجتمع وان للدولة شان أساسي في العمران فالعمران ينتقل بانتقال كرسى الدولة لان قوة العمران من قوة الدولة.

كما يرى ابن خلدون أن للدول اعماراً كالبشر لا تتجاوزها إلا في حالات خاصة ثم تأخذ في الانحطاط والضعف إلى أن تسقط وتنهار وهو يميز بين نوعين من الدول وهما الدولة الخاصة والدولة العامة.

أظهرت الدراسة تنوع المصادر التي اعتمد عليها ابن خلدون في كتابة التاريخ وكان أبرزها المصادر المكتوبة كالمؤلفات التاريخية والوثائق والسجلات الديوانية وكتب الفلك والفقه والجغرافيا والفلسفة والحديث وغيرها من أنواع المعارف والعلوم.

أبرزت الدراسة منهج ابن خلدون في كتابة التاريخ فهو صاحب مفهوم خاص للتاريخ اذ يعتبر إن التاريخ خبر عن الاجتماع الإنساني الذي هو عمران العالم، كما أن للتاريخ ظاهر وباطن وهو علم بكيفيات الوقائع وأسبابها.

وقد جعل ابن خلدون من تعريفه للتاريخ مدخلا لتصوره المنهجي للكتابة التاريخية ولم يكتفي بالنقد والتشخيص بل سعى لإصلاح التاريخ من خلال كتابه الأول فأكد على أن التاريخ علم وبين أهمية البحث وراء أسباب وعلل ظاهرة التحول العميق الذي يشهده العالم الإسلامي في القرن الثامن الهجري وعمل على وضع معايير يمكن الرجوع إليها في قبول الأخبار أو رفضها وسعى إلى تفسير الإحداث وفقا للقوانين التي وضعها في الكتاب الأول وهي قوانين العمران والاجتماع الإنساني.

أوضحت الدراسة عناصر منهج ابن خلدون والقواعد التي يجب الالتزام بها في تحقيق الروايات التاريخية ونقدها كإرجاع الأخبار إلى طبائع العمران وتحكيم العادة وقواعد السياسة وقياس الغائب بالشاهد وإخضاعها للعقل من حيث الإمكان والاستحالة وقانون المطابقة كما ركز ابن خلدون على أهمية نقد متون الأخبار وتقديمها على نقد الأسانيد وفرق بين الخبر الشرعي والخبر البشري.

أشارت الدراسة إلى أن ابن خلدون قد حلل أسباب وقوع المؤرخين بالمغالط في التعامل مع الروايات التاريخية كالذهول عن تبدل الأحوال والظروف بتبدل الاعصار وولوع النفس بالغرائب وسهولة التجاوز على اللسان والتشيعات للآراء والمذاهب والنقة بالناقلين والتقرب لأصحاب الجاه والجهل بطبائع الأحوال في العمران البشري.

أبرزت الدراسة نوع العلاقة بين الكتاب الأول والمتعارف عليه بالمقدمة وبقيّة أجزاء العبر، إذ أن الكتاب الأول جزء لا يتجزأ من العبر وهو يمثل القوانين والعبر يمثل المختبر وأن المقولات تنطلق من الكتاب الأول وليس العكس فالشواهد والإحالات الواردة في العبر تقدم الدليل الواضح على نوع العلاقة بينهما، فالكتاب الأول يقدم الاستدلال والعبر يقدم تطوّر الأحداث بما يثبت صحة هذه الاستدلالات.

أوضحت الدراسة أن ابن خلدون استطاع أن يطبق منهجه في التاريخ ونظرياته في العمران والاجتماع الإنساني في تاريخه فالمتتبع لتاريخه يلاحظ النصائح والنقد والتفسير لمعظم الأحداث وفقاً لمنهجه وقوانينه كما أن تاريخه يخلو من الخرافات والأساطير التي تحفل بها الكثير من الكتب، وأن نظريته حول العصبية حاضرة بقوة في تفسير الكثير من الأحداث التاريخية وهو يظهر الشك في العديد من الروايات الموهلة في القدم ويحذر من الاعتماد على التوراة والإنجيل في بعض الأخبار.

وكتابه في التاريخ مرتّب تبعاً لتعاقب الدول مثلما يجب أن يفهم وتعداد كتابته متى أخذت مبادئ الكتاب الأول بعين الاعتبار ويبين لما امتلكت السلطة أو ضاعت في حالة حالة، كما حفل تاريخه بالإحالات الكثيرة التي يحيل بها ابن خلدون القارئ إلى الكتاب الأول وهو يظهر عمق كبير في فهم الأحداث وتفسيرها والنفاذ إلى باطن التاريخ وفهم الأسباب والعلل.

قائمة المصادر:

- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد (٨٠٨ هـ) ، المقدمة، ط ١ ، تحقيق عبد السلام الشداوي، بيت الفنون والعلوم والآداب، الدار البيضاء ، ٢٠٠٥ ، ٣ ج .
- ابن خلدون، عبد الرحمن ابن محمد، (ت ٨٠٨ هـ)، العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر، ط ٢ ، دار الكتب العلمية، بيروت ، ٢٠٠٣ . ٧ ج .
- ابن خلدون، عبد الرحمن، (ت ٨٠٨ هـ)، المقدمة، ط ٣ ، تحقيق علي عبد الواحد وافي، دار نهضة مصر، القاهرة، (د. ت).
- البيروني، أبو الريحان، (ت ٤٤٠ هـ)، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل ومرذولة، بيروت، د. ت.
- الصفدي، خليل ايبك (ت ٧٦٤ هـ)، الوافي بالوفيات، ط ١ تحقيق، هـ ريتز استانبول، ١٩٩١ .
- الطبري، ابو جعفر محمد ابن جرير (ت ٣١٠ هـ)، تاريخ الرسل والملوك، ط ٢ ، تحقيق محمد ابو الفضل إبراهيم ، دار المعارف القاهرة ، د. ت.
- الفلقشندي، احمد بن عبد الله، (ت ٨٢١ هـ)، صبحي الأعشى في صناعة الإنشاء، المؤسسة المصرية للتأليف والترجمة، القاهرة، ١٤ ج.
- الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد، الأحكام السلطانية والولايات الدينية، دار الكتب العلمية، بيروت.
- المسعودي، أبو الحسن علي بن الحسين (ت ٣٤٦ هـ)، مروج الذهب ومعادن الجوهر، عني بالتصحيح شارل بلا، منشورات الجامعة، اللبنانية، بيروت، ١٩٧٤ .

-مسكويه، احمد بن محمد (ت ٤٢١هـ)، تجارب الأمم، ط ١، تحقيق أبو القاسم أمامي، دار

سروش، طهران، ٢٠٠٠ م.

قائمة المراجع:

- أبر زيد، منى، الفكر الكلامي عند ابن خلدون، ط ١، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩٧.
- أزاد، احمد علي، الفكر الاجتماعي الخلدوني المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٢ .
- إسماعيل، محمود، هل انتهت أسطورة ابن خلدون، دار قباء، القاهرة، ٢٠٠٠ .
- امام، زكريا بشير، جوانب فلسفية في مقدمة ابن خلدون، الدار السودانية، الخرطوم، ١٩٨٥.
- اومليل، علي، الخطاب التاريخي، دراسة لمنهجية ابن خلدون ، معهد الانماء العربي ، بيروت ، (د.ت).
- بدوي، عبد الرحمن، دراسات ونصوص الفلسفة والعلوم عند العرب، ط ١، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨١ .
- بدوي، عبد الرحمن، مؤلفات ابن خلدون، المركز القومي للعلوم الاجتماعية والجنائية، القاهرة، ١٩٦٢ .
- البعلي، فؤاد، ابن خلدون رائد العلوم الاجتماعية، ط ١ ، دار المدى، دمشق، ٢٠٠٦ .
- بن جماعة، محمود، نصوص في الإنسان والعمران والفلسفة من مقدمة ابن خلدون، دار محمد علي، صفاقس، ٢٠٠٦ .
- بوعجيلة، ناجية ، حفريات في الخطاب الخلدوني ، ط ١ ، دار بتراء ، دمشق ، ٢٠٠٨ .
- البياتي، جعفر، مفهوم الدولة عند الطرطوشي وابن خلدون دار المعارف، سوسة ١٩٩٩ .
- التاريخ تحقيق فرانز روزنتال، ترجمة صالح العلي، مطبعة العاني، بغداد، ١٩٦٢ .

-الجابري، محمد عابد، فكر ابن خلدون، العصبية والدولة، ط ٥ ، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، ١٩٩٢ .

-جغلول، عبد القادر، الإشكاليات التاريخية في علم الاجتماع السياسي عند ابن خلدون، ط ٤، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨٧ .

-جورج، لابيكا، السياسة والدين عند ابن خلدون، الشركة الوطنية، الجزائر، ١٩٦٨ .

-الحاجري، محمد طه، ابن خلدون بين حياة العلم ودنيا السياسة، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٨٠ .

-الحبابي، محمد، الدينامية المحركة للتاريخ عند ابن خلدون، الفكر الاجتماعي الخلدوني، المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية، ط ١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت ، ٢٠٠٤ .
-حسين، طه، فلسفة ابن خلدون الاجتماعية، ترجمة محمد عبد الله عنان، القاهرة، لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٢٥ .

-الحصري، ساطع، دراسات عن مقدمة ابن خلدون، دار المعارف، القاهرة، ١٩٥٣ .
-حقيقي، نور الدين، الخلدونية العلوم الاجتماعية وأساس السلطة السياسية، ط ١، ترجمة الياس خليل، منشورات عويدات، بيروت ١٩٨٣ .

-حميش، بن سالم، التراكم السلبي والعلم النافع عن قراء ابن خلدون، دار أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، ٢٠٠١ .

-حميش، بن سالم، الخلدونية في ضوء فلسفة التاريخ، ط ١ ، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٦ .

-الخالدي، طريف، فكرة التاريخ عند العرب ، ط ١، ترجمة حسني زينة، دار النهار، بيروت ، ١٩٩٧ .

- الخصيري، زينب، فلسفة التاريخ عند ابن خلدون، ط٢، دار التنوير بيروت، ١٩٨٥ .
- خليل، عماد الدين، ابن خلدون إسلامياً، المكتب الإسلامي، بيروت ١٩٨٥ .
- الخوري، فؤاد اسحاق، مذاهب الأنثروبولوجيا وعبقريّة ابن خلدون، ط١، دار الساقى، بيروت، ١٩٩٢ .
- دليلة، عارف، مكانة الأفكار الاقتصادية لابن خلدون في الاقتصاد السياسي، ط١، دار الحوار، اللاذقية، ١٩٨٧ .
- الدوري، عبد العزيز، ابن خلدون والعرب، مفهوم الأمة العربية، الفكر الاجتماعي الخلدوني، المنهج والمفاهيم والأزمة المعرفية، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٤ .
- الدوري، عبد العزيز، بحث في نشأة علم التاريخ عند العرب، ط٢، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٣ .
- رعد، سعيد محمد، العمران في مقدمة ابن خلدون، ط١، دار طلاس، دمشق، ١٩٨٥ .
- روزنتال، فرانز، علم التاريخ عند المسلمين، ط٢، ترجمة صالح العلي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ١٩٧٣ .
- الساعاتي، حسن، علم الاجتماع الخلدوني، ط١، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٦ .
- الساعاتي، سامية حسن، ابن خلدون مبدعاً، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ٢٠٠٦ .
- سفيتلانا، باتسييفا، العمران البشري في مقدمة ابن خلدون، ترجمة رضوان إبراهيم، الدار العربية الكتاب، ليبيا، ١٩٧٨ .
- الشداوي، عبد السلام، ابن خلدون من منظور آخر، ط١، ترجمة محمد الهالكى وبشرى الفكيكي، دار توبقال، الدار البيضاء، ٢٠٠٠ .

- شرف الدين، خليل، ابن خلدون ، دار الهلال ، بيروت، ١٩٨٥ .
- شريط، عبد الله، الفكر الأخلاقي عند ابن خلدون، الشركة الوطنية للنشر، الجزائر، ١٩٧٥ .
- شعبان، جمال، قراءة جديدة في فكر ابن خلدون، فكر ابن خلدون، الحداثة والحضارة والهيمنة، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٧ .
- الشكعة، مصطفى، الأسس الإسلامية في فكر ابن خلدون ونظرياته، ط٢، الدار المصرية، القاهرة، ١٩٨٨ .
- الصغير، ابن عمار، التفكير العلمي عند ابن خلدون، الشركة الوطنية للنشر، الجزائر . ١٩٦٥ .
- طالب، محمد سعيد، ابن خلدون رائد الفكر الحديث، ط١، الأهالي للطباعة والنشر، دمشق، ٢٠٠١ .
- الطالبي، محمد، منهجية ابن خلدون التاريخية، ط١، دار الحداثة، بيروت، ١٩٨١ .
- عامل، مهدي، في علمية الفكر الخلدوني، ط٣، دار الفارابي، بيروت، ١٩٩٠ .
- العاني، نمير، ابن خلدون وبدايات التفسير المادي للتاريخ، ط١، دار الهمداني، اليمن، ١٩٨٤ .
- عرايبي، عبد القادر، قراءة سوسيولوجية في منهجية ابن خلدون، الفكر الاجتماعي الخلدوني، المنهج والمفاهيم، والأزمة المعرفية، ط١، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ٢٠٠٤ .
- العروي، عبد الله، ابن خلدون وماكيافلي، ط١، ترجمة خليل احمد، دار الساقى، ١٩٩٠ .
- العظمة، عزيز، ابن خلدون وتاريخيته، ط٢، ترجمة عبد الكريم ناصيف، دار الطليعة، بيروت، ١٩٨٧ .

- العظمة، عزيز، ابن خلدون، ط١، رياض الريس للكتب، بيروت، ٢٠٠٠ .
- علال، خالد كبير، أخطاء المؤرخ ابن خلدون في كتابه المقدمة، ط١ ، دار الإمام مالك الجزائر، ٢٠٠٥ .
- علي، زبغور، الفلسفة العلمية عند ابن خلدون وابن الأزرقي في التيار الاجتماعي التاريخي، ط١، بيروت، ١٩٩٣ .
- عنان، محمد عبد الله، ابن خلدون حياته وتراثه الفكري، دار الكتب المصرية، القاهرة، د.ت.
- عيسى، إبراهيم عبد الله، المنهجية والمعاصرة لدى ابن خلدون، ط١، اتحاد الكتاب والأدباء العرب، صنعاء، ٢٠٠٦ .
- غاستون، بوتول، ابن خلدون فلسفته الاجتماعية، ط٢، ترجمة عادل زعيتر، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٤ .
- فروخ، عمر، فلسفة ابن خلدون، ط١، بيروت، ١٩٤٢ .
- قربان، ملحم، خلدونيات السياسة العمرانية دراسة منهجية ناقدة في الاجتماع السياسي، ط١ المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٤ .
- قريسة، نبيل خلدون، ابن خلدون مرآة الجوكوندا، ط١، دار المعرفة للنشر، تونس، ٢٠٠٦ .
- قمير، يوحنا، ابن خلدون، ط٣ ، دار المشرق، بيروت، ١٩٩٧ .
- كوثراني، وجيه، التاريخ ومدارسه في الغرب وعند العرب، الأحوال والأزمنة للطباعة والنشر، بيروت، ٢٠٠١ .
- لابيكا، جورج ، السياسة والدين عند ابن خلدون، ط١، دار الفارابي، ترجمة موسى وهبة ، بيروت ، ١٩٨٠ .

-لاكوست، ايف، العلامة ابن خلدون، ط ١ ، ترجمة ميشيل سليمان، دار ابن خلدون، بيروت ،

. ١٩٧٤ .

-مرحبا، محمد عبد الرحمن، تاريخ العلوم عند العرب، دار العودة، بيروت، ١٩٧٨ .

-المرزوقي، ابو يعرب، إصلاح العقل في الفلسفة العربية من واقعية أرسطو وأفلاطون إلى

اسمية ابن تيمية وابن خلدون. مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ١٩٩٤ .

-منصور، احمد صبحي، مقدمة ابن خلدون، دراسة أصولية تاريخية، دار الأمين، القاهرة،

. ٢٠٠٣ .

-النشار، علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، ط ٣ دار المعارف ، ١٩٦٧ .

-نصار، ناصيف، الفكر الواقعي عند ابن خلدون، ط ٢ ، دار الفارابي، بيروت، ١٩٨٥ .

-هنداوي، حسين، التاريخ والدولة ما بين ابن خلدون وهيجل، دار الساقى، بيروت ١٩٩٦ .

-وفاي، علي عبد الواحد، ابن خلدون منشئ علم الاجتماع، دار النهضة ، القاهرة، ١٩٥٦ .

-وفاي، علي عبد الواحد، ابن خلدون، حياته وأثاره ومظاهر عبقريته، ط، وزارة الثقافة،

القاهرة، ١٩٦٢ .

-والى، طارق، النظرية العمرانية في العبر الخلدونية، العمران والدولة، ط ١، بيت القرآن،

البحرين، ١٩٩٥ .

-الوردي، علي، منطق ابن خلدون في ضوء حضارته وشخصيته معهد الدراسات العربية،

القاهرة، ١٩٦٢ .

الدوريات

-جلال، محمد عبد الوهاب، هل أسس ابن خلدون علم الاجتماع، مجلة التسامح، وزارة

الأوقاف، مسقط، العدد ١٦ ، ٢٠٠٦.

-حميش، (بنسالم). الفلسفة أم التاريخ الحي؟ بعيدا عن تقديس العبقريّة، ابن خلدون في قراءة

جديدة، مجلة الناقد، السنة ٥، العدد ٥١، سبتمبر ١٩٩٢.

-رضوان، السيد، مؤتمرات ابن خلدون، مجلة التسامح، وزارة الأوقاف، مسقط، العدد ٦،

٢٠٠٦.

-غوردو، عبد العزيز، مدخل لقراءة ابن خلدون، دورية كان، القاهرة، العدد ٢، ٢٠٠٩.

- المرزوقي (أبو يعرب). منهجية ابن خلدون واجتماعه النظري. تونس، المجلة التاريخية

المغربية، عدد ٢٧ - ٢٨، ١٩٨٢.

Ibn Khaldun And History

By

Khaldun Al Habashneh

Supervisor

Prof. Abdul Aziz Al Duri

Abstract

This study addressed Abd al-Rahman Ibn Khaldun (٧٣٢-٨٠٨ A.H.), indicating the scientific and historical status of his book in history and its role in the evolution of historical writing among the Arabs and Muslims. Ibn Khaldun was attributed to many of the knowledge and sciences such as philosophy, sociology, anthropology, economics and education, therefore, the basis of this study is Ibn Khaldun the Historian.

The study addresses the new science discovered by Ibn Khaldun which he named *Al-Imran wal Ijtimaa Al-Insani* and considered it an independent science demonstrating the relationship between urbanism and the State. Ibn Khaldun believes that the State and the King for Imran is like the picture for the material. The study showed that the main draw of social development and Imran for Ibn Khaldun is his theory on tribalism.

The study showed the diversity of the sources used by Ibn Khaldun in the writing of history, as it included the written sources such as the literature dealing with various types of knowledge, documents, records, personal experience, dictation and questioning, and he further dictated high importance to the antiquities and remnants of the previous nations.

The study focused on highlighting the methodology of Ibn Khaldun in the writing of history as he has a special concept of history, since he considers history as news of Al-Ijtimaa Al-Insani which is meeting the Imran of the world. Ibn Khaldun further sees that history has interior and exterior sides. He also sought through his first book to reform the imbalance in historical writing through the development of standards which can be referred to so as know about the validity and reasonableness of the narrations and their conformity with reality, the study has shown the kind of relationship between Almuqademah and Al-Ibar Book as being a complementary relationship, since Almuqadema represents the laws and Al-Ibar represents the laboratory.

The study concludes by tracking the extent of application of the Ibn Khaldun method in the writing of history and its laws in Imran in other parts of his book, as it stated the historic area of its history since it lists the historical news about Arabs and Berbers, and then the contemporary peoples of the two nations that played a great role in the creation of history. Al-Ibar Book addresses the nations which had held power and the gradual transition of the States from its initial situation to the peak power and then to collapsing. The Book is arranged according to the succession of States as it must be understood and rewritten when the principles of the first book are taken into account.

The study revealed that Ibn Khaldun was able to apply his approach in history and his theories of Imran Al-Ijtimaa Al-Insani in his history, especially because the one who searches in history notes the corrections, criticism and interpretation of most of the events according to Ibn Khaldun's method and laws and his history doesn't include any myths or legends.

منتدى سور الأزبكية

WWW.BOOKS4ALL.NET